الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

مشروع: *فلسفة الثقافة والجمال*

بعنوان:

إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية

هانز جورج غادامير – نموذجا -

<u>من إعداد الطالبة</u>: *إلهام بن حواس*

<u>إشراف أ.الدكتور</u>: *منير بهادي*

لجنة المناقشة:

الدكتور: سواريت بن عمر	**أستاذ التعليم العالي - جامعة وهران**	**رئيسا.**
الدكتور: منير بهادي	**أستاذ التعليم العالي - جامعة وهران**	**مقررا.**
الدكتور: يوشيبة محمد	**أستاذ محاضر - أ - جامعة وهران**	**مناقشا.**
الدكتور: حيرش بغداد محمد	**أستاذ محاضر - أ - مركز البحوث وهران**	**مناقشا.**

السنة الجامعية:2014/2013

كلمة شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الكريم الذي كان مشرف على مذكرتي **الدكتور منير بهادي**

اشكره على صبره وتحمله وتوجيهاته طيلة فترة هذا البحث...

والى أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذا العمل المتواضع..

إلى كل الأساتذة الذين كانوا لي عونا في إتمام هذه المذكرة...واخص بالذكر الدكتور سيد **احمد غنيمة**.

إلى كل هؤلاء اتقد بجزيل الشكر...

الإهداء

..إلى من ألقاهما تصفو النفس وتعذب الروح...

والديّ

إلى كل عابر يسعى إلى المعرفة...

الــمــــقدمـــــــــــــــــة

المقدمة:

بعد ما كانت الفلسفة تهتم بالطبيعة وتبحث عن الوجود وأصوله، أصبحت تهتم بالإنسان وحياته وما يرتبط به من مشكلات، وكان الهاجس من وراء ذلك كله هو البحث عن الحقيقة التي اتخذ الإنسان لبلوغها وسائل وطرق متعددة ومتنوعة مند القدم حتى عصرنا الحالي. إن الصراع والتناقض الذي نشأ حول الحقيقة راجع إلي تعدد الرؤى والمناهج المستخدمة في مقارباتها. كما يعود هذا إلى تعدد الموضوعات واختلافها عن بعضها البعض من حيث طبيعتها، نظرا لتميّز الظاهرة الجامدة عن الظاهرة الحية، وتميز الظاهرة المادية في عمومها عن الظاهرة الإنسانية. يؤدي هذا التميز الى طرح مشكلة المنهج الأمثل لبلوغ الحقيقة المنشودة.

تعد مسألة البحث في المناهج من المسائل المركزية في العلوم سواء كانت طبيعية أو إنسانية. لأن نتائج كل علم تترتب عن المنهجية المتبعة، و قد تبين ذلك من تاريخ العلم، أنه ليس هناك من علم دون منهج يشكل حلقته الأساسية التي يبنى عليها. والإبستيمولوجيا بوصفها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، ومنها المنهجية "méthodologie"، والتي استقلت بنفسها استقلالا تاما، لتشكل علما خاصا هو"علم المناهج"[1] الذي يختلف تماما عن المنطق الصوري الذي كان يعتبر آلة حماية الذهن من الوقوع في الخطأ.

فالحديث عن مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية يعود بنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي. من خلال تاريخ المعرفة العلمية وأثارها الاجتماعية التي شكلت عنصرا بارزا في تاريخ المجتمعات الاروبية خاصة قبيل النهضة وبعدها. إن رفض الكنيسة للنتائج الجديدة للعلم، وتمكن أنصار الروح العلمية من التغلب على تلك الأفكار التي شكلت عائقا معرفيا للمعرفة العملية في القرون الوسطى، وهذا من خلال استخدام مناهج علمية جديدة.

---

1 للمزيد ينظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، 1998.

على الرغم من أن العلوم الإنسانية كانت تفتقد إلى تراث خاص بها يعود إلى القرنين السابع والثامن عشر، والسبب حسب ما صرح به فوكو في كتابه (الكلمات والأشياء)، أن الإنسان في هذين القرنين لم يكن له وجود، لأنه لم يكن موضوعا للتفكير، وهو ما يعني تعذر ظهور العلوم الإنسانية خلال هذه الفترة.

بالتالي فالإشكال المنهجي في العلوم الإنسانية حديث يعود إلى القرن الذي كان فيه المنهج الاستنباطي في العلوم الرياضية والمنهج الاستقرائي في العلوم الطبيعية قد بلغ ذروة نضجه، وهو ما وضع هذه العلوم أمام خيارين: إما أن تجد لنفسها منهجا يلاءم طبيعتها لا هو استنباطي ولا هو استقرائي. وإما أن تحاول تبني هذين المنهجين. وفي كلتا الحالتين كانت النتائج غير مرضية. إذ في الحالة الأولى تباينت مناهج الدراسة الإنسانية وصرنا أمام مناهج متعددة، وفي الثانية تم تحويل الإنسان إلى مجرد رقم أو عدد أو قضية أولية أو ثانوية مما يمكن إخضاعه لمنهج استنباطي.

في ظل هذا الصراع المنهجي كان البديل عن المنهج التجريبي عند البعض متمثلا فيما يسمى بالهرمنيوطيقا Hérméneutique التي تمثل منهجا للفهم. أي المنهج المناسب لتحقيق الموضوعية في دراسة الظواهر الإنسانية أو كل ما يمكن أن يعبر عن الإنسان سواء في ميدان النصوص الأدبية أو الآثار الفنية. وهذا ما حدث في العصر الحديث على يد كل من *شلايرماخر ودالتاي*، إذ اعتبر هذا الأخير الهرمنيوطيقا بمثابة منهج للعلوم الإنسانية، أو على ما أسماه الألمان بعلوم الروح " Geisteswissenchaften "[2].

إلا أن هذه النظرة وجدت في العصر الحديث من يرفضها من خلال رأي الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير، الذي لم يرى في الهرمنيوطيقا منهجا بديلا للمنهج التجريبي، حيث أعتبر أن الظاهرة الإنسانية ذات معنى ودلالة، وبالتالي فهي

2 –هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر:د.حسن حاكم، علي حاكم صالح، مراجعة جوره كاتوراه،دار اويا،ط1، 2007، ص 35

حاملة للمعنى وموصلة إلى الحقيقة، ولا تقل أهمية عن الظاهرة الطبيعية، بل قد تُعبر عن الحقيقة التي يجب على الإنسان أن ينشدها ويهتم بها. وهذا ما ركز عليه الفيلسوف في معظم مؤلفاته، أهمها الحقيقة والمنهج الذي صدر سنة 1960، المترجم للعديد من اللغات. الذي كان حاضرا بصفة كبيرة في انجاز هذا العمل، حيث اعتمدنا عليه كمصدر رئيسي في هذه الدراسة، بالإضافة إلى الاستعانة ببعض الدراسات و الأعمال السابقة التي كانت بمثابة مفاتيح أساسية لهذا البحث.

ومجمل القول أن الهرمنيوطيقا في الأصل ليست قضية منهج، لأن الأمر في العلوم الإنسانية لا يتعلق بمنهج تفسير علمي، بقدر ما يتعلق بتجربة الإنسان التي تلتقي مع أصناف أخرى من التجارب القائمة خارج العلم كالفلسفة والفن والتاريخ. وهي كلها تعلن عن حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بالوسائل العلمية أو المنهجية، هذه الحقيقة التي يتعقبها الفهم جدلا لا منهجا.

وانطلاقا من هذا ولضرورة معرفية وعلمية، وجب أن نطرح الإشكالية التالية:

هل يعتبر المنهج الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة (الحقيقة) عند غادامير؟

وعليه فان هذا الإشكال ينطوي تحت العديد من الأسئلة الفرعية التالية:

هل يمكن اعتبار الهرمنيوطيقا كمنهج يختص بالدراسات الإنسانية في مقابل المنهج التجريبي في العلوم الدقيقة؟ وما علاقة التأويلية بمنهج العلوم الإنسانية في الفكر الغربي عموما؟ وكيف كانت هرمنيوطيقا غادامير محاولة في حل المشكلة المنهجية في العلوم الإنسانية ؟

كما هو معروف فإن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، وانطلاقا من الإشكاليات المطروحة في هذا البحث حاولنا الاعتماد على المقاربة التحليلية النقدية، من أجل الوقوف على أهم الأسس التي تعطي حلا للمشكلات المطروحة.

كذلك الوقوف على أهم نقاط الاختلاف والتشابه في حالات معينة والتي كان يجب الإشارة فيها إلى ذلك لتبيين ما مدى تميز *غادامير* فيما ذهب إليه في فلسفته. كما تمت مناقشة أفكاره بالاستعانة بالفلاسفة نقدا وتحليلا. وهو ما يمكّننا من سبر معطيات الخطابات الفلسفية التي تناولت إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، والوقوف على معرفتها في ظل مقاربتها مع غيرها من الأطروحات.

وبما انه لا زال موضوع المنهج في العلوم الإنسانية محل بحث إلى يومنا هذا، فقد ارتأينا النظر في الموضوع محاولين فهمه لأهميته المعرفية والفلسفية والعلمية. خاصة أن الموضوع له أبعاد المعرفية وجودية. واختيارنا للفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير، يعود إلى انه يمثل احد أهم أقطاب التأويلية في العصر الحديث. إذ حاولت من خلاله أن أعالج في هذا البحث نظرته وما يميزها مع غيرها من النظرات الأخرى سواء كانت في الفترة الكلاسيكية أو الرومانسية.

لذلك فصلنا البحث إلى ثلاثة فصول، يتضمن كل فصل منه ثلاثة مباحث أساسية:

تناولنا في الفصل الأول الذي عنونته ب: "**الهرمنيوطيقا ومفهوم المنهج بين العلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية**"، ضبط مفهوم المنهج وتطوره في مجال العلوم الطبيعية، كما عرضت إلى تحديد مجال العلوم الإنسانية ونشأتها مع تبين الفرق بين العلمين، وفي الأخير تعرضت لمفهوم التأويل(الهرمنيوطيقا) ودلالتها حتى العصر الحديث مع التركيز على أهم الفلاسفة الذي كان لهم اثر في تطور هذا المفهوم خاصة في حقل العلوم الإنسانية، ومن كان لهم علاقة بالفلسفة التأويلية الغاداميرية.

بينما الفصل الثاني المعنون ب:"**الهرمنيوطيقا ومشروع المنهج في العلوم الإنسانية**"، تناونا فيه جذور إشكالية المنهج في تفويض المعرفة الإنسانية، واستحداث البديل عن طريق منهج التأويل، والذي كانت بدايته لاهوتية في الثقافة الغربية ليستمر ويعاود تدويره من المعنى إلى الفهم في الدراسات الإنسانية عن طريق الهرمنيوطيقا الرومانسية متناولين مشروع شلايرماخر في صرامة المنهج عن طريق التأويل النفسي

مرورا *بدالتاي* عبر هرمنيوطيقا تسعى إلى الارتقاء بعلوم الفكر إلى درجة العلوم الطبيعية، وصولا إلى المشروع الهرمنيوطيقي الفينومينولوجي بحيث كان حضور كل من *هوسرل* و*هيدغر* بمبحث باعتبار أن *هوسرل* تتجه معه الفلسفة إلى أن تصبح علما كليا يضاهي المعرفة التجريبية وتختفي الثنائية الديكارتية الذات/الموضوع، ليصبح الشيء معطى للقصد، وتبين أثره في الرؤية المنهجية والمعرفية والتي اختلفت عن الفلاسفة الهرمنيوطيقين الذين حاولوا علمنة علوم الروح. لنصل ونحط الرحال على هيدغر الوريث المباشر لفلسفة *هوسرل* ولكن بمسار أنطولوجي بحيث أعاد للنقاش مسألة الكينونة أو الوجود والدزاين إلى الواجهة، إذ اعتبرت من المفاهيم المحركة له، بحيث طرح مشروعه لفهم الوجود ككل من خلال الإنسان ووعيه لوجود نفسه، وبتالي يمكن تفسير عملية الوجود في الوجود الإنساني، وبالتالي يكون كل ذلك قد تطلب هرمنيوطيقا لها خصوصيتها، ولعل تكوينه الثيولوجي هو الذي كان له دور في ذلك.

كما عرضنا في أخير هذا الفصل إلى الاستئناف الذي أحدثه *غادامير* مع العلوم الإنسانية والذي كان قد بدأه *شلايرماخر ودالتاي* متناولا تجربة الحقيقة التي تتجاوز المجال الذي يخضع للمنهج العلمي أينما وجد، فالحقيقة لا يمكن التثبت منها عن طريق الوسائل المنهجية وبذلك تكون الحقيقة ذات منظور جديد مع *غادامير* بمقتضى الفهم الذي تمارسه في العلوم الإنسانية، هو فهم يتخذ من تجربة الفن تجليا له، وبالتالي تكون هذه الإجازة المعرفية للحقيقة التي تحدث داخل تجربة الفن هي من تصنع العلوم الإنسانية نحو المستقبل وتجعلها متميزة عن منهج العلوم الطبيعية.

وأما الفصل الثالث والأخير والمعنون ب: "**تأويلية غادامير الفلسفية والعلوم الإنسانية**"، طارحا مسألة الفهم وعمل التاريخ لتأسيس فلسفة هرمنيوطيقية تكون ميزتها العلمية، وكيف حاول إكمال تأسيسات الفلسفة الرومانسية الذي ترى في التاريخية منهجا قادرا على تحقيق الموضوعية والعالمية لهذه العلوم، بحيث استلهم تفكيره خطاب العلاقة بين علوم الطبيعة والروح التي أعلنها *هلمهولتز* الذي تحدث عن الدليل المنطقي والتجريبي في العلوم التجريبية الذي يقابله استدلال الفن في العلوم الإنسانية باعتبارها تحتاج إلى استدلال من نوع أخر، وقد أثار هذا *غادامير* في مقدمة كتابه

الحقيقة والمنهج، كما تطرقنا إلى مسألة اللغة القائمة على الحوار باعتبار الهرمنيوطيقا كديالكتيك بين السؤال والجواب في العلوم الإنسانية تفتح الطريق أمام ذكاء حواري للغة بحيث أصبحت الظاهرة الهرمنيويطيقية هي تعبير عن السؤال، ثم طبيعة اللغة من خلال أنها كشف للعالم، ووسيط للتجربة التأويلية من خلال لغوية الفهم الإنساني.

وأنهينا هذا الفصل بجملة من الانتقادات التي وجهت لتأويلية *غادامير* ومسألة المنهج عند بعض الفلاسفة. إذ اتخذنا نموذجين اثنين لكل من *اميليو بتي و هيرش*، لنتعرف على مدى التأثر بأفكار الفيلسوف في مدراس أخرى غير ألمانية. وهذا من اجل فتح النقاش لاحقا على دراسات مختلفة ومتنوعة اتجاه الموضوع، ولو أننا لم نعثر على مصادرهما مباشرة، فقد ثم الاعتماد على بعض الدراسات القليلة منها بالعربية والفرنسية.

والحق، أن صعوبة دراسة إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية في حد ذاتها لم تسمح لنا بالحسم فيها كما حصل في باقي العلوم، خاصة انه هناك صعوبات جمة تعتري كل من يحاول التعامل مع فلاسفة كبار أمثال *غادامير* نظرا لنصوصهم العميقة، فلا يمكن فهم أفكارهم مباشرة إلا بعد جهد وتحليل معمق واستيعابها مترابطة... زيادة على أن فيلسوف خاصة *غادامير، هيدغر، هوسرل* يتطلب قراءة نصوصهم الأصلية دون ترجمة التي من الممكن أن تشوه نوعا ما الطابع الفلسفي الذي أراده منه.

ثم في الأخير قمت بعرض الخاتمة التي بينت فيها بعض النتائج المتمخضة عن هذا البحث.

الفصل الأول: الهرمنيوطيقا ومفهوم المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية

المبحث الأول: المنهج:تطوره ومشكلاته في العلوم الطبيعية.

المبحث الثاني: العلوم الإنسانية وإشكالية النشأة.

المبحث الثالث: الهرمنيوطيقا ودلالتها الحديثة بالنسبة للعلوم الإنسانية.

تعتبر مسألة البحث في المنهج من المسائل المركزية في العلوم الطبيعية والإنسانية وتاريخ العلم الحديث يثبت انه ليس هناك من علم دون منهج يشكل حلقته

الأساسية التي يبنى عليها ولذلك فلعل أصوب مدخل للحديث عن قضية المنهج في أي مجال من العلوم هو البدء الذي يتتبع أصول الكلمات والغوص بحثا عن جذورها وعليه ما مفهوم المنهج؟ وما هي مشكلاته في العلوم الطبيعية؟

المبحث الأول: المنهج: تطوره ومشكلاته في العلوم الطبيعية:

1/المنهج لغة: هو السبيل والمسلك والطريق، أو هو الطريق التي نريد منها تحقيق هدف معين أو هو وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة وقد اتخذ لفظ المنهج نفس المعنى في اللغات الأروبية فباللغة الفرنسية Methode وبالانجليزية Method وهي لفظ مشتقة من اليونانية méhodos وتعني التتبع والتقصى والبحث.[3]

فالمقطع odos يعني الطريق أو المسلك أما méta تعني نحو أو وجهة... وفي مجموعها المعنى الموصل إلى النهاية أو الغاية.

أما اصطلاحا: فهو الطريق المؤدي إلى بلوغ الحقيقة،[4] كما يعرف كذلك في أعم معانيه انه وسيلة لتحقيق هدف وطريقة محددة لتنظيم النشاط وبالمعنى الفلسفي الخاص هو وسيلة للمعرفة.[5] فعلى العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء

---

[3] محمد فتحي عبد الله، معجم المصطلحات المنطق وفلسفة العلوم،دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة 1، 2003 ص 304

[4]– بغورة الزواوي، المنهج البنيوي، دار الهدى، عين مليلة، ط1،2001، ص 108

[5] روزنتال م. بودين ب.، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط 1، أكتوبر ،1974، ص 502

أو عمل شيء أو في تعليم شيء طبقا لمبادئ معينة وبنظام معين وبغية الوصول إلى غاية معينة.[6]

أما المفهوم الفلسفي: فهو يعقد على كونه طريق يتبع في نطاق الفكر عموما وفي المعرفة على وجه الخصوص وله معنيان:

أ- المنهج كطريق أو مسار فعلي لأفكار يقود في بحثه إلى اكتشاف أو ابتكار حقيقته.

ب- المنهج كمجموعة قواعد يتم بفضلها الفكر العودة إلى ذاته كلما اصطدم بالأخطار وبشكل عام : هو نظام يتبنى كشف الفكر أو النظرية أو مجموعة المعارف من خلال طرح النتائج المحصل عليها قد تكون تحليلية أو تركيبية... الخ.

ومن الناحية العلمية، هو البرنامج الذي يحدد مسبقا سلسلة من العمليات من أجل القيام بها، [7] فالمنهج في العلوم الطبيعية هو مجموعة من الخطوات العقلية والعمليات التجريبية التي تقود إلى استخلاص قوانين لإيجاد علاقات كلية بين الظواهر.[8]

إن المنهج هو خطة محددة المعالم تحكمها قواعد العقل المنطقية، فالاستدلال والاستنباط والقياس كلها طريق للمعرفة لأن موضعها مشترك وهو الحجاج والإقناع وهذا ما يمثل لب منطق الفلسفة التي تقيم رابطة بين العمليات الذهنية، لأن المنهج في حد ذاته هو قواعد ذهنية ذات طابع علمي هدفها واحد وهو إنتاج معرفة علمية أو الوصول إلى أي معرفة .

---

[6]محمد فتحي عبد الله، معجم المصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003، ص 304

[7]– بن مزيان بن شرقي وآخرون، من منهاج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب، وهران، 2007، ص23.

8 -BARAQUIN NOELLA ET ALII, *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, 3éd., Paris, 2007. P 223

-إن تطبيق المنهج التجريبي أو الاستقرائي في العلوم التجريبية يختلف عن طبيعة المنهج في العلوم الإنسانية لان المنهج تابع لطبيعة الموضوع لأن كل منهج له نظريته الخاصة يعتمد عليها."كل مناهج المعرفة تمكن القوانين الموضوعية للواقع، وهذا هو السبب في أن المنهج يرتبط ارتباطا لا ينفصم بالنظرية".[9]

فإذا كانت النظرية تعبر عن رؤيتها لحقيقة ما فيعتبر المنهج حينها ممارسة لها، وبذلك تكون النظرية هي القاعدة التي تشيد المنهج. لان المنهج مشروط بوجود النظرية ولتوضيح هذه النظرية من الضروري وجود منهج.

إلا أن الفيلسوف الألماني *هانز جورج غادامير* (1900-2002) يدعوا إلى وجوب تغير كلمة"المنهج"، إذ لا وجود لأي باحث يتموقع مكان الذات، وهذا ما أراده ديكارت لهذه الكلمة، وهو أن يتعدد المنهج الذي يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة[10].

تطــور المنهـــج العلمـــي:

إن اعتبار المنهج كمعيار لمصداقية المعرفة له مرجعية في تاريخ العلوم والفلسفة، لأن هذا ما كان مركز تفكير العديد من الفلاسفة والعلماء ونذكر من بينهم الفيلسوف أرسطو الذي يمثل حقبة ازدهار الفلسفة اليونانية، فقد أدرك أرسطو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوع المنهج ويظهر هذا من خلال تصنيفه للعلوم

---

[9]– بغورة زواوي، المنهج النبوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، ط1، الجزائر، 2001، ص109

[10]– غادامير هانز جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2002، ص37

فالعلوم نظرية تعتمد على المنهج الاستنباطي، والعلوم العملية التي تقوم على المنهج الاستقراء.

لقد كان في نظر أرسطو أن الاستنتاج أعلى قيمة من الاستقراء، وهذا راجع إلى طبيعة المنظومة المعرفية اليونانية التي كان يطغى عليها الطابع الميتافيزيقي إلا أن" لهذا التقسيم أهمية ابستيمولوجية، إذ أن طائفة العلوم النظرية تهتم بالفكر الفلسفي والرياضي والمنطقي أي بالعلوم العقلية البحتة، على حين طائفة العلوم العملية تنصب على أمور الواقع والفارق ما هو نظري، وما هو واقعي يبدو في الصدق".[11]

لقد كان لهذا النموذج الأرسطي تأثيرا بارزا على المدارس اليونانية التي جاءت بعده من جهة، ومن جهة أخرى كان لها تأثير في المجال المعرفي على المسلمين وهذا من خلال حركة الترجمة والنقل في النصف الثاني من القرن الثالث هجري(3هـ).

ولو تم ذلك بصورة غير منتظمة، حيث أن البحوث العلمية عند المسلمين انتهت إلى اعتماد المنهج العلمي في ميدان علوم الفقه والحديث وفقا للطريقة الاستقرائية، كما "كان المنهج الرياضي بمواصفاته العلمية المعروفة في مجال الفكر الإسلامي بدوائره العلمية والفلسفية".[12]

هذا وإذا كان المسلمين قد تأثروا بالتراث اليوناني خاصة المنطق الأرسطي لم يمنعهم من أن يوجهوا له انتقادات كثيرة نظرا لاهتمامه بصورة المعرفة دون مضمونها، إضافة إلى اتهامه بالعقم لان نتائجه تحصيل حاصل وامتزاجه بعناصر ميتافيزيقية ولاهوتية " بحيث أصبحت العلوم النظرية وحتى الطبيعية منها مجرد دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلي استنباطي، فتحولت على يد العرب

---

[11]– عبد القادر ماهر، فلسفة العلوم الميتولوجيا، علم المناهج دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003، ص16.

[12]– الجندي محمد، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين، دار الوفاء، المنصورة ، ط1، 1990، ص20.

إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبي استقرائي استقوا حقائقها من التجربة، فنزعوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عديدة التماسا للدقة والضبط".[13]

بناءا على ما قدم يمكننا القول أن المسلمين كان لهم الأسبقية في محاولة إرساء قواعد المنهج التجريبي الاستقرائي ويظهر ذلك من خلال مساهمات العلماء خاصة في مجال الطبيعة ونذكر من ابرز هذه النماذج *جابر بن حيان*"737م-813" والذي يعتبر من الأوائل الذين ادخلوا التجربة كأساس في البحث العلمي متجاوزا الفرضيات والتحليلات عند اليونان، وذلك بتحويل علم الكيمياء من بحث فلسفي إلى علم تجريبي الغاية منه اكتشاف الموارد والتعارف على خصائصها وتفاعلاتها. فيقول " والدربة تُخرج ذلك، فمن كان دربا، كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا، لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع"[14]، والدربة عنده تعني التجربة، كما لاحظها زكي نجيب محمود.

لقد أخذ *جابر بن حيان* في منهجه التجريبي طريق المتكلمين وهو قياس الغائب على الشاهد الذي له ثلاثة أوجه وهي " أولا : دلالة المتجانس أو كما يسميها بالأنموذج لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئي على أنموذج جزئي آخر، أو بنموذج جزئي للتواصل إلى حكم كلي، وثانيا: دلالة مجرى العادة : والمقصود منها أنه شاهد أحد حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة أن الحكم بأنها إذا شاهدها مرة أخرى فان الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها، وأخيرا: دلالة الآثار: والمقصود بها هو الدليل

---

[13]-الطويل توفيق، العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، 1968 ص36.

[14]- النشار سامي، منهاج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية ، بيروت، ط 3، 1984، ص336.

النقلي أو شهادة الغير أو السماع، أو الرواية.أما شهادة الغير، فهي شهادة ظنية قد تقبل وقد لا تقبل."[15]

بناءا على جهود *جابر بن حيان* خاصة وما قام به العلماء المسلمين عامة سواء كان على المستوى المصرفي أو المنهجي والمتمثل في إبداع المنهج العلمي يؤكد انه "إذا كان لليونان فضل في الفلسفة فقد كان للعرب فضل في العلم والمنهج."[16]

نظر للتفاعل بين الأمم والحضارات تم نقل انجازات المسلمين العلمية الخاصة بالعلوم المختلفة كالطب، والكيمياء والفلك والعلوم الطبيعية بصورة عامة عبر حركة النقل والترجمة التي ازدهرت في بداية عصر النهضة الأوروبية، ولعل البداية كانت في العصر الوسيط من خلال تأثير *روجر بيكون* (1215- 1294) بالمنهج التجريبي وانتقاده اللاذع لمنطق أرسطو حيث كان يردد بقوله : "لو تركت لي الحرية لأحرقت كتب أرسطو كافة، لأن دراستها لا تؤدي إلا إلى الضياع والخطأ وازدياد الجهد" .[17]

هذا ما دفع بيكون إلى تبني المنهج التجريبي ويؤكد بأنه: "بإتباع المنهج التجريبي الذي كان له الفضل في تقدم العرب، فانه يصبح في الإمكان اختراع آلات جديدة لخدمة البشرية ."[18] وهذا ما أكده *روجيه غارودي* في كتابه (الإسلام دين المستقل).

كانت هذه محاولة *بيكون* كخطوة تمهيدية للتوجه نحو تطبيق المنهج التجريبي في دراسة العلوم المختلفة، خاصة في عصر النهضة، ولعل أن أهم مرحلة في هذا

---

[15]– النشار سامي، مرجع سابق، ص.337.

[16]– مرجع نفسه ص335.

[17]– الجندي محمد، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند المسلمين، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1999 ص302.

[18]– الجندي محمد، مرجع سابق، ص 303.

العصر تلك المرحلة التي امتدت من نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. حيث بدأت الدراسة المنظمة لمنهاج البحث في مجال الفيزياء والرياضيات مع *غاليلي* (1564- 1642) إذ يرى أن "كتاب الطبيعة قد دون باللغة الرياضية"[19]. وهذا فيه دعوة للدقة العلمية وتجاوز التفسيرات الميتافيزيقية بالكشف عن العلاقات التي تربط الظواهر وترك البحث عن المبادئ الميتافيزيقية التي استولت على الفكر القديم وبذلك أحدث *غاليلي* قطيعة ابستيمولوجية معرفية بين الفكر الجديد والفكر القديم.

إن هذه الجهود لم تقتصر على العلم فقط بل امتدت إلى مجال الفلسفة إذ أصبح الحديث عن المنهج وتناوله حتمية تعتمد على مختلف ميادين العلوم سواء كانت ذات طابع عملي أو نظري، ويثبت ذلك *ديكارت* (1596 – 1680) في دعوته إلى اعتماد منهج فلسفي من خلال كتابه (مقال في المنهج)، لذا فهو يرى " أنه خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة ، من أن يحاول ذلك من غير منهج."[20]

فالشك المنهجي هو بداية الطريق، وأساس اليقين عنده هو الاستنباط المتجسد في النموذج الرياضي.

في القرن السابع عشر ارتبط اسم *فرانسيس بيكون* (1561 – 1626) بحركة العلم الحديث والتطور الفعلي للمنهج العلمي في صورته الاستقرائية، فقد تبنى بيكون سؤال الطبيعة ومنهج البحث فيها، فكان يدعوا إلى ضرورة التحرر من مناهج وطرق التفكير القديم التي كانت تجعل من القياس الأرسطي أساسا لها، وقد وضع كتابه (الأورغانون الجديد) مقابل أورغانون *أرسطو*. فنجد أنه رد العلوم إلى الخبرة أو

---

[19]– عبد القادر ماهر، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا، مرجع سابق، ص 17.

[20]–الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، د ت، ص 99.

التجربة، وهذا يتطلب معرفة المنهج القويم للفكر واستخدم هذا المنهج في العلوم الطبيعية وهذا المنهج ليس شيء أخر غير منهج الاستقراء .[21]

لقد بين *بيكون* في مؤلفه أهمية المنهج الاستقرائي بالنسبة للعلوم بحيث قسم هذا المنهج إلى جانبين : " الجانب السلبي والمتمثل في الأصنام أو الأوهام التي تواجه الباحث وتحد من حريته في الفهم والتأويل وهي أربعة : أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح، "...[22] والغاية من الكشف عنها هو تخليص العقل مما علق فيه من أوهام وأخطاء من اجل اكتشاف الحقيقة.[23]

أما الجانب الايجابي والمتمثل في ملاحظة الطبيعة والإنصات إليها، وإجراء التجارب الكثيرة في تأني وهدوء، من أجل الكشف عن أسرار الطبيعة[24].وهنا يمكننا أن نلاحظ غياب الفرد من خطوات منهجية التجريبي مبررا ذلك "بحذره الشديد في قبول أراء لم تمحصها التجربة"[25]

لقد أمن *فرنسيس بيكون* بالعلم التجريبي لدرجة أنه لا يرى حدود لذلك لأن بإمكانه أن ينطبق على جميع أنواع المعرفة، فكما أن القياس الأرسطي كان منهج لكل العلوم سوف يمتد كذلك المنهج التجريبي ليشمل كل شيء، "لذلك نرى قوائم تصنيفه

---

[21]– زقزوق محمد حمدي، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة ، ط3، 1993، ص 42.

[22]– قاسم محمد، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دراسات منهجية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1. 1999. ص124.

[23]– ملحم حسين، التفكير العلمي والمنهجي، مطبعة دحلب، الجزائر، 1993، ص230.

[24]– المرجع السابق ص 231.

[25]– عبد القادر ماهر، مناهج ومشكلات العلوم، الاستقراء والعلوم الطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ط 2، 1982، ص 154.

للتجارب المتعلقة بالخوف والغضب والكره واتخاذ القرارات والامتناع عنها تماما كقوائم البرودة والحرارة والضوء والنباتات وما إليها."[26]

كانت الجهود التي قام بها *بيكون* في تأسيسه للمنهج التجريبي الاستقرائي دور كبير في بداية العصر الحديث خاصة وأن هذا المنهج في بدايته كان يعتمد على خطوات محددة وهي الملاحظة والتجربة ومع التدريج توصل المناطقة إلى ضرورة إدراج الفرض ضمن الخطوات الرئيسية للمنهج التجريبي، هذا ما أدى إلى وجود حركة علمية تحاول في كل مرحلة أن تطور هذا المنهج ويتمثل ذلك من خلال جهود *جون ستيوارت ميل* (1806 – 1873) الذي أراد أن يضيف لخطوات المنهج التجريبي من ملاحظة وتجربة، الفرضية التي كانت مرفوضة خاصة عند *نيوتن*.

لقد اصطنع *ميل* "مجموعة من الطرق سماها قواعد الاستقراء والتي تكشف عن كيفية اختبار الفرض الذي يقدم كاقتراح أولي أو تفسير للظاهرة، فإذا كشفت طريقة الاختبار عن مطابقة الفرض الوقائع التي جاءت لتفسيرها. انتقل من كونه اقتراحا مؤقتا إلى قانون علمي."[27]

مشكلات المنهج في العلوم الطبيعية:

إن أساس المنهج في العلوم الطبيعية هو الاستقراء الذي ينتقل فيه العالم من دراسة ظواهر جزئية سواء بالملاحظة أو التجربة وصولا إلى نتائج كلية في صورة قانون عام "تتضمن وقائع أو ظواهر أخرى سوف تحدث في المستقبل ولم تلاحظ

[26]–الخولي يمن طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة علم المعرفة، ديسمبر، 2000، ص 75.

[27]–عبد القادر ماهر، مرجع سابق، ص 175.

بعد، فالملاحظة التي نقوم بها في ميدان العلم نضعها في صورة قضايا ثم نقوم بترتيب هذه القضايا في صورة استدلالية نطلق عليها الاستدلال الاستقرائي"[28]

وإذا كان من العلماء والباحثين من يعمون الحكم نتيجة لبحوثهم على عينات معدودة من الظواهر دون إخضاعها للملاحظة أو التجربة. فان هذا يخالف القاعدة المنطقية التي تنص على أن أصدق الجزء لا يعتبر دليلا على صدق الكل، وهذا ما دفع إلى البحث في مشروعية الاستقراء حيث أن العديد من فلاسفة العلم والمناطقة بحثوا في مشكلة الاستقراء ومن بينهم *دافيد هيوم* (1711- 1776) الذي ناقش فكرة العلية واعتباره أن علاقة العلة بالمعلول "ليست ضرورية وعلى هذا ليست قبلية، ومن ثم فهي تصور بعدي أي مكتسب من الخبرة نتيجة للعادة العقلية التي تؤدي إلى الاعتقاد بضرورة هذا التصور."[29]وهذا ما يسميه " هيوم" اطراد الحوادث، وبالتالي فان صدق أي قضية استقرائية في الماضي والحاضر ليست بالضرورة صادقة في المستقبل وإنما تقوم على مبدأ العادة والاقتران من خلال تكرار ارتباط العلة بالمعلول وهذا ما يكون لدينا عادة التوقع. فمثلا إذا انطلقنا من القضية التالية : " الشمس سوف تشرق غدا ". فان اعتقادنا في شروق الشمس غدا يرجع إلى العادة التي تكونت لدينا من تكرار شروق السابق الذي لاحظناه وجعلنا نتوقع شروقها في الغد."[30]

لقد توصل *هيوم* إلى أن العلاقة بين الظاهرة السابقة والظاهرة اللاحقة " لا تتسم بأي نوع من أنواع الضرورة أي ليست هناك علاقة علية ضرورية بين السابق واللاحق". [31]

---

[28]– مرجع نفسه، ص193.

[29]– عبد القادر ماهر، مرجع سابق، ص200.

[30]–مرجع نفسه، ص 202.

[31]–مرجع نفسه، ص 206.

من هذا المنطلق لدراسة *هيوم* الذي حاول أن يحل به مشكلة الاستقراء نجد في المقابل يكون *ميل* رافضا ما توصل إليه *هيوم* من خلال اعتماده على مبدأ العادة والاقتران في تفسير الظواهر ورد حدوث الظاهرة إلى مبدأ العلية كقانون عام لذا تصبح العلية عنده مجموعة الشروط الذي تؤدي إلى إحداث أثر معين وأن يكون حدوث ذلك الأثر حدوثا متتابعا لا تغيير فيه"[32].

كما نجده عالج" فكرة العلية بصورة جديدة عما كانت عند الفلاسفة السابقين عليه بحيث أن مبدأ العلية عنده يتفق مع الهدف الذي كان يبحث في نطاقه فكان بذلك انه يبحث عن العلل الطبيعية Physical causes من حيث أن واقعة طبيعة علة لواقعه أخرى".

وهذا المعنى يعبر عن وقوع الحوادث أو الظواهر في العالم الطبيعي بما يجعلها موضوعا للخبرة، فالخبرة هي التي تكشف لنا عن النظام الذي تخضع له الظواهر التي نشاهدها في الطبيعة، وهو ما يسميه " مل " نظام التتابع " Order of succession، معناه أن الظاهرة (أ) عندما تحدث تتبعها الظاهرة (ب) فالأولى هي العلة وقد حدثت في زمن معين ثم تليها الظاهرة الثانية من حيث هي المعلول. وهذا النظام الذي تحدث وفقا له الظواهر يعبر عن تلازمها الثابت المتكرر[33] ف ميل ينظر إلى السابق واللاحق على أنهما مرتبطان عليا، وبذلك نجد ميل قد تجاوز تصور" هيوم" باعتبار العلة هي الشرط اللازم والكافي لحدوث الظاهرة فإذا كان الليل يعقب النهار وهذا ما ينتج عن الملاحظة المتكررة للظاهرة يصل "ميل" إلى أن الليل ليس علة النهار وان

---

[32]–مرجع نفسه، ص 207.

[33]– عبد القادر ماهر، مرجع سابق، ص، 124.

النهار ليس علة الليل ، بل أنهما أثر لعلة أخرى متمثلة في شروق الشمس ووجود أجسام معتمة تقف حائلا بين شمس والأرض"[34]

إن الظواهر التي تحدث بطريقة تكشف عن التلازم العلي هي ظواهر الاطراد العلي وهذه الظواهر ترجع في المبدأ إلى ما يسميه *ميل* : " العلة الدائمة " والتي هي الشمس والأرض والكواكب وما فيها من عناصر بسيطة ومركبة .[35] ومن تم فان " كل الظواهر التي تحدث في العالم الطبيعي أثار مباشرة أو غير مباشرة لتلك الوقائع الدائمة، وهذا ما يعني أن الظواهر التي تحدث في العالم الطبيعي تتسم بالارتباط المتتابع المتكرر وهذه الفكرة في نظر ميل وصلنا إليها بالاستقراء أي بملاحظة إدراك تتابع متلازم ثابت متكرر بين حادثة وأخرى. إذن كان *ميل* يعتقد في أن قانون العلية نتوصل إليه عن طريق الاستقراء.

وفي مقابل التصور التقليدي للاستقراء نجد *كارل بوبر*[36] أحد الفلاسفة المشتغلين بفلسفة العلم المعاصر، فأول ما يعالجه بوبر في كتابه (منطق الكشف العلمي) موقفه من مبدأ الاستقراء بحيث انه يذكر أن يكون هذا المبدأ حقيقة منطقية خالصة وإذ يبرهن على ذلك بقوله : "لو أن مبدأ الاستقراء مبدأ منطقي خالص فلن تكون هناك مشكلة للاستقراء لأن الاستدلالات الاستقرائية تؤخذ حينئذ على أنها

---

[34]– عبد القادر ماهر، فلسفة العلوم (المنطق والاستقراء) دار النهضة العربية، بيروت، 1914 ج 1، ص، 123.

[35]– مرجع نفسه، ص، 123

[36]– كارل بوبر (1902– 1994) ولد وتعلم في فينا، حاضر في الفلسفة بجامعة نيوزيلندا(1937 – 1945)، ثم عمل أستاذ للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد.

منطقية تماما كما هو الحال في المنطق الاستنباطي... أما والأمر غير ذلك فان هذا المبدأ يصبح قضية تركيبية لا يوقعنا فيها التناقض."[37]

إن بوبر يرفض الاستقراء كمنهج للبحث العلمي ويذهب إلى أن التفكير العلمي في حقيقته تفكير استنباطي وبالتالي لسنا بحاجة إلى الاستقراء بمفهومه التقليدي ولا إلى تبريره " فما يميز منهج *بوبر* " تأكيده على التكذيب أكثر من التأييد إذ يضعه كمبدأ مقابل مبدأ التحقيق Vérification الذي يوجد لدى المناطقة يرفضه هو، فتحقيق الفروض والوصول إلى قانون أو نظرية يعتمد على مبدأ التكذيب عند بوبر ويضرب مثلا على ذلك : كل البجع أبيض" فان حالة واحدة نجد فيها سوداء تجعلنا نستنتج منطقيا القضية العلمية " ليست كل البجع أبيض" وهذا يعني أن القانون العلمي قابل للتكذيب بطريقة قاطعة رغم انه غير قابل للتحقيق.[38]

ويقصد بوبر هنا أن قابلية التكذيب هي سمة أساسية للنظرية العلمية، فلا يكفي أن تعد العبارة علمية لمجرد توافرها على شواهد تؤيدها بل من الضروري أن تكون تلك القضية قابلة للتكذيب بواسطة حادث ممكن الحدوث من حيث الزمان والمكان.

إذ كانت القضية العلمية القابلة للتكذيب فهي محتملة الصدق، وهنا ينتقل بوبر إلى الاحتمال فالتقدم العلمي هو الانتقال من ما هو أكثر احتمالا إلى ما هو أقل احتمالا فالقضية الأكثر عموما أكثر قابلية للتكذيب من القضية الأخص، إذا القضية الأقل قابلية للتكذيب أكثر احتمالا من درجة احتمال القضية العامة المعقدة.[39]

---

[37]– د. قاسم محمد، برتراند رسل الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص63.

[38]–مرجع نفسه ص 64.

[39]– د. قاسم محمد، مرجع سابق، ص65.

فإذا كان يوجد قانون يحكم حدوث الظواهر فهو يعد محصلة نتائج البحث الناجمة عن المنهج التجريبي الذي ينتقل فيه الفرض من مجرد اقتراح تمهيدي إلى قانون علمي يصاغ غالبا صياغة رياضية كتعبير عن رابطة وإضافة تقوم بين الأشياء والعقل لذلك لا يمكن الاكتفاء فقط بالملاحظة والتجربة وإنما أيضا للعقل دور وبذلك يكون هناك تكامل بين المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي وهذا ما سماه *هانز رشنباخ* "بالاستقراء التفسيري" أو بالمنهج الفرضي الاستنباطي والذي يعرفه: بأنه المنهج الذي يصنع تفسيرا في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع بالملاحظة منه، ويؤكدان أن قوة العلم الحديث ظهرت وتطورت باختراع هذا المنهج."[40]

بناءا على هذا فان طبيعة الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج المتبع والمناسب لكل دراسة، بحيث أن المنهج العلمي الطبيعي يختلف عن المنهج الرياضي وهكذا بالنسبة للتخصصات الأخرى في مختلف العلوم الإنسانية. " وبما أن العلوم تتمايز بموضوعاتها فهي تختلف كذلك بمناهجها ولذلك لا يمكن الحديث عن مناهج عام للعلوم، للكشف عن الحقيقة في كل ميدان بل فقط عن مناهج علمية. أن لكل علم منهاجه الخاص تفرضه طبيعة موضوعه."[41]

---

[40]- بريل ليفي، فلسفة أوغست كونت، تر: محمود قاسم، مكتبة الآنجلو المصرية، ط2، ص 67

[41]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط4، 1998، ص 23.

المبحث الثاني: العلـوم الإنسانيـة وإشكاليـة النشـأة

تهتم العلوم الإنسانية بالإنسان بحيث أنها تدرسه من حيث هو فرد من جهة ومن حيث هو عضو في جماعة من جهة أخرى، فلا نستطيع أن نسلم بعلم إنساني واحد يظم كل النشاطات الإنسانية في نسق واحد، ولا أن نسلم بتعدديتها إلى درجة التباين واستقلالها عن بعضها وإنما يمكن التسليم بنظرية تكاملية للعلوم الإنسانية تتأسس على التعدد لأن محورها الأساسي الإنسان وسلوكاته، وهذا ما يجعلها تواجه صعوبات نتيجة لتفرع مواضيعها التي تضم العلوم اللغوية والتشريعية والأخلاقية والدينية والاقتصادية والتربوية والجمالية بالإضافة إلى العلوم المتعارف عليها:التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع.

وعلى هذا الأسـاس ما المقصود بالعلوم الإنسانية؟

إن لفظ العلم Science مشتق من اللاتينية Scientia وتعني المعرفة:Connaissance، (أعلم /أعرف: Scio : Je sais)[42] ، فالعلم تتصف به كل معرفة منهجية في معناه الواسع في مقابل الجهل.

تعتبر العلوم الإنسانية Les sciences humaines أحد هذه المعارف ونجد الفيلسوف الفرنسي *(أندريه لالاند)* يقدم تعريفا لها في موسوعته الفلسفية، يقول :"أنها مفهوم حديث لكنه يعم أكثر فأكثر ليدل على ما كان متفق من قبل على تسميته العلوم الأخلاقية يزداد تشديد هذا التعبير على السمات الممكن رصدها خارجيا، لطريقة تصرف البشر وسلوكهم فرديا أو جماعيا." تجدر الملاحظة أن العلوم الإنسانية ليست

[42] -BARAQUIN NOËLLA et alii, op. cit., p309.

كل العلوم المتخصصة بالإنسان مثلا علوم التشريح أو الفيزيولوجيا البشرية لا تسمى بهذا الاسم بل إنها العلوم التي تميز الإنسان في مقابل علوم الطبيعة..."[43].

فالعلوم الإنسانية لها طابع خصوصي، من حيث اعتبارها " تلك العلوم التي تدرك العالم على انه ينطوي على معان وتتلون معرفتها بتلك المعاني، وهذا أن علوم الإنسان تحاول النفاد إلى المعاني والأفكار والمشاعر والمقاصد التي تقف وراء الوقائع أو التغييرات المختلفة وإدراكها إدراكا كيفيا".[44]

لقد اختلف العديد من فلاسفة العلم حول تسمية العلوم الإنسانية نظرا لفروعها المختلفة التي تتعلق بجوانب الإنسان وعلاقته بمحيطه وتاريخه، فنجد الفيلسوف الانجليزي *جون ستيوارت ميل* الذي يعتبر أول من نعتها بمصطلح العلوم الأخلاقية Les sciences morales الذي يرادف مصطلح *Geisteswissenschaften* العلوم الروحية عند الألمان أو ما ندل عليه بالعلوم الإنسانية، والتي ظهرت في القرن 19 م. ويعتبر التصور الألماني خاصة مع *فلهايم دالتاي* هذه العلوم علوم فهم لا علوم تفسير للتفريق "بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على أساس أن الإنسان هو وحده الذي يتميز بالروح، أو النفس ، أو العقل".[45]

---

[43]– لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، المجلد 3، تعريب، خليل أحمد خليل، بيروت، باريس، ط1. 1996 م. مادة العلوم الإنسانية.

[44]–عوض عادل، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2006، ص 346.

[45]– قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، بيروت، ط2، 1984، ص06.

وفي التقليد الفرنسي يستخدم مصطلح العلوم المعنوية: حيث يقصد بالمعنوي ما هو عقلي أو روحي أو نفسي . في مقابل ما هو مادي وهو الذي تتعلق به العلوم الطبيعية غير أن التسمية السائدة في فرنسا هي العلوم الإنسانية."[46]

إن التنوع المعرفي للعلوم الإنسانية جعلها حقل ثري بالموضوعات المتعددة، بحيث أننا إذا تناولنا مفهومها من منظور الفلاسفة أمثال : ابن خلدون، أوغست كونت، كارل ماكس، بياجي، و فوكو... عن مفهوم العلوم الإنسانية، فان الجواب لن يكون واحد، لأن التصنيفات التي قدمها هؤلاء أو الرؤية التي اقترحوها للعلوم الإنسانية متعلقة من جهة أولى، بالوضعية الابستيمولوجية العامة لمجموع المعارف الإنسانية عند تقديم كل مفكر اقتراحه لرؤيته، ومن جهة ثانية أنها متعلقة بالموقف الابستيمولوجي لكل مفكر من نسق المعارف المعاصرة له.

لأن الأمر يختلف إذا ما كان العمل الذي سيقوم به الفيلسوف وصفيا يكتفي بإعطاء نظرة عامة عن نسق المعارف في عصره، أم في إذا كان العمل نقديا يهدف إلى البحث في المبادئ والأسس المعرفية لعصر ما ويهدف إلى التجديد فيه أو إلى تنويره[47]. والهدف من هذه المساءلة للمفكرين هو التعرف على الوضعيات الابستيمولوجية المختلفة التي طرحت ضمنها مسالة العلوم الإنسانية، والتعرف على الإشكاليات المختلفة التي ثم الانطلاق منها لوضع مسالة العلوم الإنسانية.

لقد تجاوزت العلوم الإنسانية في الوقت الراهن الخلافات القائمة حول التسمية وذلك " حتى يتجنب الباحث الجزم مقدما بالتمييز ما بين الفعلي والمادي، كما كان من الممكن أن يطلق عليها اسم "الأنثروبولوجيا" على الإنسان لولا أن هذا اللفظ قد

---

[46]–مرجع نفسه، ص06.

[47]–وقيدي محمد، العلوم الإنسانية والايدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1983، ص4.

استحوذ عليه مبحث خاص يهتم بمعالجة مشكلة التركيب المادي للإنسان وبمشكلة الأجناس بوجه خاص".[48]

رغم ذلك يبقى الإنسان هو الموضوع المحوري للعلوم الإنسانية لان جميع مواضيعها تتكامل وتتقاطع بين العديد من فروعها، فهي " تسلط الضوء على أوجه النشاط المختلفة والمتعددة، فالإنسان فرد به جسد وروح وهو عضو في جماعته، عضو في أسرته وعضو في مجتمعه له حقوق وعليه واجبات."[49]

وبهذا الصدد وبالرغم من هذا التنـوع والتعدد في العلوم الإنسانية وجب أن نتساءل ما هي حقول العلوم الإنسانية الأساسية؟

إن حقول العلوم الإنسانية الكبرى والأساسية هي :

علم النفس: وهو العلم الذي يدرس سلوك الإنسان بوصفه معبرا عن عدة عوامل داخلية فيه مكتسبة كانت أم فطرية، أو هو العلم الذي يبحث في أفعال الفرد وعواطفه وأفكاره. و**علم التاريخ** وهو العلم الذي يدرس امتداد الإنسان في الماضي وتناول " الحوادث ، التي تتحكم فيه والمنطق الذي يكشف عنه خلال تطوره"[50]، وأيضا **علم الاجتماع** الذي يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية بصفة عامة، ومدى

---

[48]–موي بول، المنطق وفلسفة العلوم، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ص219.

[49]–مصطفى إبراهيم ، في فلسفة العلوم، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2000، ص179.

[50]– مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص220.

تغيرها باعتبارها تجسيدا للسلوك الإنساني، وبالإضافة إلى هذه العلوم هناك علوم أخرى

منها :علم الاقتصاد: " الذي يدرس أوجه النشاط الإنساني سواء من حيث الإنتاج أو الاستهلاك أو التوزيع."[51]

أما علم الأنثروبولوجيا فهو يدرس الإنسان وتطور سلوكه من حيث العادات والتقاليد، سواء في المجتمعات البدائية أم المعاصرة وعلم السياسة... الخ.

بعد أن حاولنا تعريف العلوم الإنسانية والمجالات التي تدرسها سنحاول فيما يأتي البحث في نشأة العلوم الإنسانية وتطورها عبر التاريخ.

إشكالية نشأة العلوم الإنسانية:

كانت العلوم الإنسانية جزءا من الفلسفة، إذ نجد منذ اليونان وحتى عند المسلمين لا يمكننا الإقرار بوجود علوم إنسانية بمعنى الكلمة. كون أن التعرض للإنسان في جوانبه النفسية والاجتماعية والتاريخية كان دائما ممزوج بمعارف أخرى مرتبطة بالمجال الميتافيزيقي فإذا أخذنا العصر اليوناني نجد انه لم يكن مهيئا موضوعيا لكي يقوم به مجال معرفي هو الذي ندعوه اليوم بالعلوم الإنسانية كذلك لطغيان التفسيرات اللاهوتية الذي كانت إطار فكر ضمنه الفلاسفة اليونانيون في الإنسان وفي غيره من

[51]–مرجع نفسه، ص181.

موضوعات المعرفة، كونه ذلك التفكير الميتافيزيقي في الحضارة اليونانية القديمة لم يستطع أن يتحرر بصورة كاملة من اثر النظرة الأسطورية إلى العالم والإنسان[52]

إلا أن هذا لم يمنع من وجود بعض الجهود لدى المسلمين للبحث في بعض الظواهر الإنسانية إذ نجد بعض الدراسات النفسية وخاصة منها السياسية في فلسفة الفارابي الذي أراد أن يعطي تصورا خاصا بالمدينة الفاضلة وكيفية تنظيمها والأسس التي تقوم عليها وتضمن بقاءها، وأما عند ابن سينا فنجد عنده اهتمام خاص بالنفس من خلال اكتشافه لكثير من المناهج النفسية في معالجة العديد من الأمراض النفسية و العصبية والتي سبق من خلالها بعض المناهج الحديثة في علم النفس.

بالرغم من هذه الجهود إلا انه لا يمكننا اعتبار هذه المشاريع علوم إنسانية بمعنى كلمة علم لابتعادها عن التفسير الوضعي.

وأما في الفترة الوسيطة المسيحية لم يكن من الممكن التهيؤ لوسط مناسب لنشأة دراسة وضعية للظواهر الإنسانية حيث " كان البحث في الإنسان كما في سائر الموضوعات الأخرى وسيلة لإثبات حقيقة تسمو على النتائج المتوصل إليها منه، ولم يكن غاية في ذاته، وهذا أمر مضاد للعلوم الإنسانية التي تسير مند نشأتها باتجاه دراسة الظواهر الإنسانية من حيث هي متعلقة بالإنسان الواقعي، هو الإنسان الذي يصدر عن رغبة، والإنسان الذي يصنع التاريخ.[53]

أما في عصر النهضة الذي كان بمثابة ثورة على كل ما هو قديم من خلال التحرر من الطابع اللاهوتي الميتافيزيقي في تفسير الظواهر بصورة عامة ،وهذا ما تجسد في كل مستوى التطورات الاجتماعية والمعرفية التي حصلت في تلك الفترة، والتي كانت بمثابة التمهيد لتجاوز العوائق الابستيمولوجية المتعلقة بالمعرفة العلمية

---

[52]–كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم، بيروت، ص 170.

[53]–وقيدي محمد، العلوم الإنسانية والايدولوجيا،مرجع سابق، ص83.

بصورة عامة، ولعل ابرز نقطة تحول هي تلك اللحظة التي تبنى فيها *ديكارت* المنهج الشكلي والذي فتح الباب أمام إمكانية إعادة بناء العلم والفلسفة وذلك بنقد التصورات القديمة وبناء تصورات جديدة عن الكون، كفكرة دوران الأرض وكرويتها في مقابل النسق الإقليدي الذي يسلم بان المكان مستوى مسطح، وهذا ما تبلور من خلال أعمال *غاليلي ونيوتن*.

إن هذا التطور العلمي دعا إلى توسيع دارسة الظواهر الإنسانية وهذا ما يظهر عند *أوغست كونت* على اثر دعوته لبناء مشروع علمي خاص بدراسة الظواهر الاجتماعية وبذلك " أراد أن يصطنع المنهج العلمي في الفلسفة وحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ،وأدى ذلك إلى اكتشاف علم الاجتماع".[54]

مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر يمكن التحدث عن استقلالية علوم الإنسانية إذ يحدد *ميشال فوكو* نشأتها في مؤلفه الشهير (الكلمات والأشياء) بقوله إن أول شيء يجب ملاحظته ولأول وهلة هو أن العلوم الإنسانية لم تتلق إرثا واضح المعالم بل عكس ذلك وجدت في أرض بور لكن مع بداية القرن 18 بدأت هذه العلوم تفترض فكرة الإنسان لكن من الخارج، أي بالمقارنة مع الطبيعة ، مما جعل من هذا المفهوم فارغا في المحتوى، والمشكلة في ذلك أن الفضاء الابستيمولوجي الذي وجدت فيه العلوم الإنسانية لم يحدد بشكل وضعي علمي في السابق، إن هذا الفضاء الابستيمولوجي الذي تتحرك فيه هذه العلوم ورثت مفاهيمه من الأصل المتمثل في الميتافيزيقيا"[55]

---

[54]–سالم عزيز نظمي، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، ص 148.

[55]-FOUCAULD MICHEL, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, Paris, p355.

يحدد *فوكو* أصل العلوم الإنسانية ويربطه بماهية هذه العلوم، فكل مجال له أصل وفضاء ابستيمولوجي تطور من خلاله ومن هنا نتساءل:كيف يعرف فوكو العلوم الإنسانية؟

فيعرفها من خلال مؤلفه الكلمات والأشياء بقوله" إن العلوم الإنسانية بالفعل تتجه إلى الإنسان في حالة انه يحيا يتكلم وينتج، فهذه الحالات تشبه الكائن الحي الذي ينمو له وظائف وحاجات ومن خلالها يخلق فضاء يجدد عن طريقه قيمه المتحركة وبشكل عام، فان وجوده الجسدي يتدخل مع فعل الحياة خالقا أو مبدعا موضوعات، أشياء ووسائل وتبادل مع غيره الأشياء التي يحتاجها منظما شبكة بموجبها يستهلك، وينتج للأخر لكي يستهلك، وهنا يجد نفسه محددا ضمن حلقة داخل سلسلة من العلاقات، ويزداد وجوده المباشر تداخلا وتشابك مع الآخرين، وذلك لأنه يملك لغة من خلالها يركب فضاء من الرموز تتضمن ماضيه المرتبط بعالم الأشياء والآخرين ،ومن هنا يستطيع بناء معرفة، وهذه المعرفة التي يملكها حول نفسه هي التي تسمى بالعلوم الإنسانية وان هذه العلوم تعبر عن الأشكال الممكنة لتحقق وجوده الإنساني الحقيقي وأنها قد نشأت على حدود السلطة والمعرفة".[56]

كما قد بحث *كلود ليفي ستروس* في طبيعة هذه العلوم وأصل نشأتها بالمقاربة مع العلوم التجريبية يقول في كتابه" الانتروبولوجيا البنياوية" : يظهر لنا أولا، انه في تاريخ المجتمعات كانت للعلوم الفيزيائية منذ البداية مكانة فضلى بخلاف العلوم الإنسانية التي نجد علمائها قد اهتموا لقرون بل لآلاف السنين بمشاكل لا تهتم ولا تفيد هذه المجتمعات وأن الغموض الذي كان يلازم أبحاثهم اعتبر بمثابة الملجأ الذي يخفون فيه معتقداتهم الذاتية، ومن هذا المنطق فإنهم حاولوا تفسير ما يهمهم وليس ما يهم الآخرين".[57]

---

[56]- FOUCAULD MICHEL, op.cit., p362.

[57]- LEVIS –STRAUSS CLAUDE, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p 342.

فمشكلة العلوم الإنسانية تكمن في أن موضوعها الذي هو الإنسان لم يجعل من نفسه موضوعا للمنفعة، بمعنى انه رفض في الكثير من الأحيان أن يكون موضوعا للبحث، بمعنى أنه رفض في الكثير من الأحيان أن يكون موضوعا للبحث وهذا ما جعل هذه العلوم تتأخر بسنوات عن العلوم التجريبية ونتيجة لتطور هذه الأخيرة تغير المسار في السنوات الأخيرة إذ حاولت العلوم الإنسانية الاستثمار في أبحاثها حتى تجعل من نفسها ذات فائدة ومصلحة تخدم مشاكل الإنسان .

كما حاول *جان بياجي* تتبع مسار العلوم الإنسانية في جميع ابستيمياته الكبرى فيقول: "إن العامل الأساسي للتطور العلمي للعلوم الإنسانية وبالخصوص علم النفس وعلم الاجتماع هو انفصال هذه العلوم عن الجدع المشترك للفلسفة لتحل مجموعة من المشاكل بمنهاج تنبع من طبيعة موضوعاتها، ومن مناهج وظيفتها في العلوم التجريبية ومع ظهور الوضعية أمكننا التمييز بين المشكلات العلمية والفلسفية أو الميتافيزيقية".[58]

إذ يواصل هذا التتبع قائلا: "إن علم النفس، علم الاجتماع والمنطق علوم قد انفصلت عن الفلسفة، وذلك ليس بسبب طبيعتها العلمية ولأنها لا تهتم بما هو فلسفي، وإنما عكس ذلك أن هذا الانفصال الذي قامت به هذه العلوم بكل بساطة سببه هو هدف التطور في المعرفة وليس الدقة، وفي نفس الوقت هو لغرض التقليل من الأسئلة الميتافيزيقية التي لا تتحقق على أرض الواقع، وهاجس هذه العلوم كان على الدوام هو تحقيق النتائج على أرض الواقع.[59]

هكذا توالت الدراسات للعلوم الإنسانية وفروعها والتي قامت من أجل البحث في مستوى من مستويات فعاليات الإنسان سواء كان فردا أو جماعة، كما يجب أن لا ننسى أن هذه العلوم ذات طبيعة خاصة باعتبار أن الإنسان ككل هو الذي يهمنا وليس

---

[58]- PIAGET JEAN, *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris, 1970, p508.

[59]-Ibid. , p509.

جزء منه فقط، فالاستقلال الذي حققته العلوم الإنسانية لم يكن فقط مع الفلسفة بل كان كذلك مع جميع العلوم الإنسانية الأخرى بداية من علم الاجتماع إلى علم النفس، وعلم الاقتصاد وعلم اللغة...

المبحث الثالث: الهرمنيوطيقا ودلالتها الحديثة بالنسبة للعلوم الإنسانية

مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، بدأ الاهتمام ب (النص) بعدما رفض مصطلح المنهج، فأعطيت الحرية لكل قارئ في أن يفسر النص كما يريد ويضع له ما يشاء من المعاني، وقد ظهر هذا الاهتمام بالقارئ منذ مدرسة (كونستانس) الألمانية وامبرتو ايكو الإيطالي (القارئ في الحكاية)، وهكذا دخل النقد عصر القارئ الذي يؤول النص كما يشاء ويسمح لنفسه بأن يؤول المنهج التأويلي ويأتي بدلالة خاصة[60].ومن هنا ولضرورة معرفية ومنهجية ما مفهوم الهرمنويطيقا؟

الهرمنيوطيقا لغة واصطلاحا:

تأتي كلمة هرمنيوطيقا Herméneutique من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني يفسر، والاسم Hermeneia ويعني تفسير.

-هناك من يرى أن أصل هذه الكلمة من Hermes (هرمس) وهو رسول الإله الوسيط بين الآلهة والناس الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر،

[60]–أمحمد عيساني، وآخرون، الهرمنيوطيقا فلسفة التأويل، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب، وهران، 2007، ص105

ويذكر كل من اطلع على الإلياذة والاوديسا انه هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس – كبير الآلهة – إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة.[61]

في حين يذهب *جون غراندان*: Jean grandin إلى القول أن الهرمنيوطيقا في لفظ تتجذر من الفعل اليوناني Herméneneo (هرمينيو)[62]

وفي بعض الكتابات المعاصرة فكلمة هرمنيوطيقا تعني (علم التأويل) فهي تبحث عن فهم النص وتفسيره، وتعني بالتفسير دراسة النصوص المقدسة كالتوراة والإنجيل وبالتأويل في الفقه الإسلامي.

أما في مفهومها الاصطلاحي وبالتحديد في القرن التاسع عشر، فهي تعني تفسير النصوص الدينية، وبعد ذلك أصبحت الهرمنيوطيقا نشاط معرفي موضوعه تأويل كل النصوص مهما كانت طبيعتها، وكل الرموز بدون استثناء.[63]

ويقول هانز جورج غادامير "هي حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما."[64] لان غادامير كان يرى في استعمال للفظ القديم هرمينيا Herméniea نوع من البس ، يتأرجح بين الترجمة وإجراءات الممارسة وبين التواصل والحوار وبين مقتضيات الانقياد أو الخضوع للمنهج."[65]

---

[61]– مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة ، ط1 ،2007، ص24.

[62]- GRAND JEAN, *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F, Paris, p60.

[63]- RUSS-JACQUELINE ; BADAL .LE GUIL CLOTILDE , *Dictionnaire de la philosophie*, Bordas, Paris, 2004, P.175

[64]–غادامير هانس جورج، اللغة كوسيلة للترجمة التأويلية، تر: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، صيف 1988.

[65]– غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط 2 الجزائر، 2006، ص 62

وأما الهرمنيوطيقا في مفهومها الفلسفي، فهي كل تفكير فلسفي تأويلي حول الرموز الدينية والأساطير وبشكل عام التأويل لكل أشكال التعبير الإنساني ويقابلها التحليل الموضوعي.[66]

ويعرفها *ميشال فوكو* على أنها مجموع المعارف والتقنيات التي تنطق الرموز وتكشف عن معناها.[67]

لقد أصبحت الهرمنيوطيقا حقلا تطبيقيا ليس فقط للنصوص ولكن لمجموع التعبيرات التاريخية والأفعال وقد تحدث *فيجل* Figal على أنماط 3 أساسية : هرمنيوطيقا التاريخ:*غادامير*، هرمنيوطيقا الإدماج الوصفي: *نيتشه*، وهرمنيوطيقا الكوكبية الحركية : *فالتر بن يمين Walter Benjamin* .[68]

الدلالة الحديثة للهرمنيوطيقا:

يمثل كل تعريف من التعريفات المقدمة للهرمنيوطيقا لحظة هامة من لحظات التأويل أو مدخل إلى مشكلات التأويل، إذ يمكننا أن نطلق عليها "التأويل الإنجيلي أو نظرية تفسير الكتاب المقدس، والفقهي اللغوي والعلمي والإنساني والوجودي والثقافي، فكل تعريف يمثل وجهة يمكننا من خلالها النظر إلى الهرمنيوطيقا وفيما يلي سنعرض الخطوط العامة لهذه اللحظات وهو عرض يبرهن على تغيير التأويل بتغيير الوجهة وفي نفس الوقت يمثل لمحة تاريخية لهذا المفهوم.

---

[66]–مرجع نفسه، ص63.

[67]–FOUCAULD MICHEL, *Les Mots et Les choses*, Gallimard,1999, p :44.

[68]–بوزيد بومدين، إشكالية الفهم والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة(أطروحة دكتوراه)،2005.

المرحلة الكلاسيكية:

الهرمنيوطيقا بوصفها نظرية تفسير الكتاب المقدس :

يعتبر هذا التعريف للهرمنيوطيقا هو أقدم التعريفات ولعله أوسعها انتشارا أو ما يبرر ذلك من الوجه التاريخية" هو طبيعة اللفظ ذاته لأنها دخلت حيز الاستعمال في الفترة الحديثة عندما ألحت الحاجة إلى مبحث جديد يقدم القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس "[69] فرجال اللاهوت في القرن السابع عشر هم اللذين طوروا منهج فهم الكتاب المقدس لتدعيم لاهوتهم، خاصة عند ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي، التي طرحت إشكالية تفسير الكتاب من دون الحاجة إلى مساعدة الكنيسة.

وبعد كتاب الهرمنيوطيقا لدان *هاور* الذي صدر 1654 أول كتاب تضمن الدعوة إلى تفسير الكتاب المقدس، حيث وجد حركة الإصلاح الديني الذي أسسها لوتر الركيزة الأساسية في دعوته لإرساء "القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس"[70] إذ ترى هذه المنهجية انه لا يوجد عائق من اكتشاف حقيقة النص وفهم مقصد المؤلف فهما موضوعيا.

إن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية لا تختلف في عمقها عن المعنى التقليدي لمصطلح تفسير إذ يعني إزالة المفسر للغموض عن قصد المؤلف.

---

[69]–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص68.

[70]– أمحمد عيساني، مرجع سابق، ص108.

يعتبر الفهم حالة طبيعة في مضمون الهرمنيوطيقا الكلاسيكية وبالتالي فان الأمر يتطلب إزالة العقبات التي تحول دون الوصول إليه. وبالتالي فان الهرمنيوطيقا على هذا الأساس "عبارة عن علم يبين لنا منهج الفهم الصحيح للنص، فتبدأ مهمتها حينما تتغير عملية الفهم، وتتوقف المسيرة الطبيعية لها بسبب وجود بعض الغموض في النص."[71]

الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي):

كان لنشأة المذهب العقلي وظهور فقه اللغة الكلاسيكي في القرن الثامن عشر أثر عميق في تأويل الكتاب المقدس ، حيث نشا المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت، حيث أكدت المدرسة اللغوية والتاريخية في التفسريات المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي نفسها السارية على غيره من الكتب ." ومع ظهور المذهب العقلي أحس المفسرون إن من واجبهم بذل ما بوسعهم للتغلب على الأحكام المسبقة وأصبحت مهمة التفسير هي أن يجول عميقا في النص مستخدما أدوات العقل ويقف على الحقائق الأخلاقية الكبرى التي كان كتاب العهد الجديد يقصدونها.[72]

منذ عصر التنوير حتى العصر الحاضر أصبحت مناهج البحث في الكتاب متصلة بفقه اللغة ومرتبطة به وهكذا حل مصطلح هرمنيوطيقا الكتاب المقدس محل " الهرمنيوطيقا"، فالتصور للهرمنيوطيقا بوصفها إنجيلية قد تحول تدريجيا إلى هرمنيوطيقا بوصفها قواعد عامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة الكتاب المقدس كموضوع واحد بين الموضوعات الأخرى.

[71]–مرجع نفسه ص109.

[72]– مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 71.

المرحلة الرومانسية

الهرمنيوطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي

يمثل المفكر الألماني *فردريك شلايرماخر* (1768–1834) الموقف الرومانسي لفلسفة التأويل أو للهرمنيوطيقا لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمنيوطيقا على أنها مجموع قواعد وجعلها مترابطة نسقيا، أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم وجعلها مترابطة نسقيا، بمعنى يجعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان وكانت تمرة هذا السعي لا مجرد الهرمنيوطيقا فيلولوجية بل "هرمنيوطيقا عامة " يمكن لمبادئها أن تقدم أساس لتأويل النصوص بجميع أنواعها.

ولأول مرة يتم تعريف الهرمنيوطيقا على أنها دراسة الفهم ذاته، ولعل من الجائز أن نقول أن الهرمنيوطيقا الخالصة هنا تنحدر من أبوابها التاريخية:أنها سلسلة التفسير الإنجيلي وفقه اللغة الكلاسيكي.[73]

الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

إن النص لا يحمل ولا يحيل إلى معاني الكاتب فقط بل يحيلنا إلى تراث ثقافي مشترك يفهم عن طريق معاني لغوية اجتماعية وتاريخية مشتركة [...]، أي أن النصوص تعبر عن الإنسان المتكلم وعن تجربته داخل حياة اجتماعية وثقافية وتاريخية متغيرة باسمرار" وان مهمة القارئ الهرمنيوطيقي هي توضيح المعاني

[73]–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 72.

الموجودة في طيات النص وتأويلها، وإذ يواصل الفيلسوف الألماني فيلهام دالتاي كاتب سيرة *شلايرماخر* وهو أحد نوابغ الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر بحثه في مجال الهرمنيوطيقا ويعمق دراسته منهج الفهم.

يرى *دالتاي* في الهرمنيوطيقا المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية (الإنسانية) *Geisteswissenschaften* أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتاباته وفنه،[74]ولكي نؤول أي تعبير عظيم للحياة الإنسانية يلزمنا فعل من الفهم التاريخي وهذه العملية تختلف جوهريا عن الفهم العلمي للعالم الطبيعي لان ما نقوم به في هذه العملية من الفهم هو معرفة شخصية بما يعنيه كائن إنساني آخر، "فالفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية عند *دالتاي* توجد في موضوع الدراسة من جهة وفي منهجها بمعنى طريق دراستها من جهة أخرى فموضوع العلوم الطبيعية هو أشياء العالم أما العلوم الثقافية هو الشخص الأخر والفارق قي المنهج كما يوضحه *دالتاي* فهو في مقولتي التفسير *L'explication* والفهم *La comprehension*[75].

فالتفسير هو النمط الملائم لفهم العلوم الطبيعية التي تفسر موضوعها من خلال الروابط السببية إنها تعرف موضوعها من "الخارج"، ويبقى موضوعها غريبا عن العالم الإنسان، في حين أن الفهم هو النمط الملائم للعلوم الإنسانية لان الفهم يعرف موضوعه (كائن إنساني أو إنتاج إنساني) "من الداخل" لان أي شخص بمقدوره أن يعرف الحياة الباطنة لشخص آخر لأنه أيضا شخص مثله لان هذه المعرفة تمثل شبكة من المعاني المتماثلة لشبكة المعاني التي يفهم بها الشخص نفسه.

---

[74]– مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 73.

[75]–مرجع نفسه ص73.

ولقد ذهب *دالتاي* إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها نقد آخر للعقل يقدم للفهم التاريخي مثل ما قدمه *امانويل كانط*. في نقد العقل الخالص للعلوم الطبيعية .ذلك العقل هو" نقد العقل التاريخي".[76]ومعنى ذلك انه يمكن أن توجد حقيقة في التأويل مثل ما توجد حقيقة في تفسير العلوم الطبيعية، ف *دالتاي* جعل من حقل التاريخ ميدانه المعرفي المفضل لممارسة منهج التأويل.

المرحلة الفلسفية:

إن هذه المرحلة من تطور الهرمنيوطيقا انتقل البحث في العلوم الإنسانية من ميدانها الابستيمولوجي إلى التساؤل عن بديهيته الأساسية بمعنى الغوص في المشروع الابستيمولوجي ذاته للكشف عن شروطه الأنطولوجية على نحو سليم.

الهرمنيوطيقا بوصفها فينومينولوجيا "الدازاين" وفينومنيولوجيا الفهم الوجودي:

لقد التفت *مارتن هيدجر*(1889-1976) Martin Heidegger إلى المنهج الفينومينولوجي لأستاذه *ادموند هوسرل* E.Husserl وقدم دراسة فينومينولوجية للوجود اليومي للإنسان في العالم.

بعد كتابه " الوجود والزمان" تحفته الكبرى والمفتاح الحقيق لفهم فكرة الفلسفي إذ أطلق هيدغر على التحليل الذي قدمه في كتابه اسم هرمينوطيقا الدازاين، وفي هذا السياق فان الهرمنيوطيقا لا تشير إلى قواعد تأويل النصوص ولا إلى منهج للعلوم الروحية أو (الإنسانية) وإنما تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته، ويشير *هيدغر* أن "الفهم" والتأويل " هما طريقتان لوجود الإنسان. "ليس الفهم شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه ومن تم يتكشف تأويل الدازاين عند *هيدغر* أو

[76]–مرجع نفسه ص 74.

بخاصته بقدر ما يمثل انطولوجيا الفهم، يتكشف أيضا على انه هرمنيوطيقا، لقد كان بحثه هرمنيوطيقيا في المحتوى وفي المنهج أيضا."[77]

يمثل مفهوم الهرمنيوطيقا عند *هيدغر* منعطف مهما في تعريف وتطوير لفظة الهرمينوطيقا ومجالها، فبضربة واحدة أصبحت الهرمنيوطيقا موصولة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم ومتوحدة في الوقت نفسه بالصنف الخاص من الفينومينولوجيا الذي أتى بها *هيدغر*.

لقد طور تلميذ *هيدغر* الفيلسوف *هانز جورج غادامير* Hans-Georg-Gardamer الهرمينوطيقا الهيدغرية التي جاءت في أعماله إلى عمل نسقي منظم في الهرمينوطيقا الفلسفية والتي ضمنها كتابه **الحقيقة والمنهج (1960)** والذي يعتبر أيضا تحفة كبرى من الأعمال التي أنتجت في القرن العشرين، إذ يتعقب الفيلسوف في كتابه تطور الهرمنيوطيقا من *شلايرماخر* مرورا *بدالتاي* و*هيدغر*، مقدما أول وصف تاريخي تفصيلي للهرمنيوطيقا. ويعد كتابه هذا محاولة لربط الهرمنيوطيقا بعلم الجمال وبفلسفة الفهم التاريخي، " فهو يمثل اكتمالا لنقد *هيدغر* للهرمنيوطيقا في أسلوبها الأقدم عند *دالتاي*، إضافة إلى هذا فهو يعكس شيئا من التفكير التأويلي عند *هيغل*، ويتمثل ذلك في مفهوم "الوعي التاريخي الحق" الذي يتفاعل جدليا مع التراث المنقول خلال النص ويدخل في حوار خلاق معه.[78]

يدفع غادامير الهرمنيوطيقا خطوة إلى الأمام إذ يذهب إلى المرحلة اللغوية التي تفيد أن الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة، فالهرمنيوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة، إذ يؤكد غادامير الصيغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، اذ تتضمن الهرمنيوطيقا الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع.

---

[77]- مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 75.

[78]- مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 76.

كما يُعد الفيلسوف *بول ريكور* كاتبا يعتمد الفلسفة واللسانيات والسيكولوجيا في توجيهاته، إذ يُعتبر كتابه (نظرية التأويل) (1976) خليط من اللسانيات *سوسير* *وياكوبسن* ونظرية أفعال الكلام والظاهراتية والهرمنيوطيقا والتحليل النفسي.[79]

يرى بول ريكور Paul Ricœur انه قبل ممارسة فعل التأويل علينا حل المشكلة المركزية في الهرمنيوطيقا وهي التعارض القائم بين التفسير والفهم، ولذا فان أي بحث متكامل بين هذين المفهومين اللذين تميل الهرمنيوطيقا الرومانسية إلى تفكيكها سوف يعود ابستيمولوجيا إلى إعادة توجيه الهرمنيوطيقا، بما يتطلب مفهوم النص نفسه[80]

يبني *ريكور* نظريته في التأويل من خلال جدل التفسير والفهم وذلك لإيجاد التكامل المتبادل بينهما فيقول : " اعتقد أن الدائرة الهرمنيوطيقة أي التباين بين التفسير والتأويل عند *شلايرماخر ودلتاي* بعده ليست مفهومة فهما صحيحا حين تعرض أولا كدائرة بين ذاتيين.ذات القارئ وذات المؤلف، وثانيا كإسقاط لذات القارئ داخل القراءة ذاتها

إن *ريكور* يدعو إلى التخلي عن إلحاق التأويل بالفهم وعدم اعتبار تأويل

الآثار [81]المكبوتة مجرد حالة جزئية من الفهم كما يدعي *دلتاي* إلى البحث من جديد في علاقة التأويل بالتفسير، " فهو يقول: " لابد من ترتيب المصطلحات الثلاث على النحو التالي: (فهم Comprendre، تأويل Interpreter، وتفسير Explique بدلا من أن

---

[79]–أمحمد عيساني، مرجع سابق، ص 127.

[80]–بول ريكور، مهمة الهرمنيوطيقا، تر: خالدة حامد، مجلة أفق العدد 23– يوليو 2002

[81]– بول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمنيوطيقا، تر: طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد 60، 1999. ص ص181–182.

نجعل التأويل مرادفا للفهم، والتفسير مقابل للفهم -كما هو الحال عند *دالتاي*- ولكن دمج فهم وتفسير في التأويل"[82].

إن العلاقة بين التفسير والتأويل تتحدد عند ريكور بتحديد مفهوم القراءة والذي يرى أن لها طريقين، بحيث نستطيع من خلالهما تقوية التعليق الذي يمس حالة النص على العالم الفعلي وعلى المواجهة الحية بين الذوات المتكلمة، وهذا هو التفسير ، "أما التأويل فهو الذي يشكل الوجهة الحقيقية لفعل القراءة لأنها هي التي تكشف الطبيعة الحقيقية للتعليق الذي يمس حركة النص في اتجاه الدلالة".[83] فلا تكون القراءة الأولى (تفسير) ممكنة دون أن يظهر أن النص ينتظ

ر قراءة ما باعتباره نصا مفتوحا على ذاته، وبالتالي إنتاج خطاب جديد هذا الارتباط بين الخطاب القارئ والخطاب المقروء يكشف قدرة أصلية على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد، فالتأويل هو النهاية الفعلية لهذا الارتباط[84]

---

[82]– أمحمد عيساني، مرجع سابق، ص 105

[83]–مرجع نفسه، ص128.

[84]–بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص47.

الفصل الثاني: الهرمنيوطيقا ومشروع المنهج في التجربة الإنسانية.

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا الفلسفية: الفهم و الأساس المنهجي لعلوم الروح

المبحث الثاني: المشروع الفينومينولوجي والهرمنيوطيقا الفلسفية

المبحث الثالث: غادامير: الحقيقة وإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية

تكونت الحركة الرومانسية الألمانية في إطار ليبرالي جامعي وهذا على يد أمثال *فردريش شليغل* Frédéric Schlegel مؤسس "الدراسات الحديثة" و*غيوم* و*دوهيلمبولت* مؤسس "الفيلولوجيا الحديثة"، ولقد كانت لجامعة برلين الرائد الأكبر في هذا المجال من القرن 17 إلى القرن 19.

فإذا كان التأويل هو مجموعة الإجراءات الموجهة لقراءة الوثيقة الظاهرة وهو تعريف فيلولوجي بقي سائدا حتى القرن 18 ومنه أن المعنى غير جاهز ويمكن البحث عنه في النص، فالنص ليس له معنى واحد بل متعدد، ففي القرون الوسطى وجدوا أربعة معان للإنجيل (الحرفي، الرمزي الإستعاري، الباطني و الأخلاقي)، وأما مع العصر التنوير "التنوير المعنى" فكانت أكبر تجربة وهي الأنسكلوبيديا فيها عاد الإنسان ليمتلك أحقية المعرفة- المسلمة الجديدة هي الله لم يخطئ، كلمته حقيقة في النص وهذا ما أدى إلى إرسال الأنبياء لشرح المعنى وتبليغه[85].

لقد قام *فيلهالم دالتاي* بأكبر خطوة مع البسيكولوجيا الوصفية Psychologie descriptive إذ اعتبر الفهم أساس في البناء بنية التأسيس للوجود الإنساني، وأثر هذا على الحركة الفينومينولوجية *لهوسرل* الذي قال بـ "الأنا المتعالي"ego transcendantal.

مند نهاية القرن 19 تأسست الهرمنيوطيقا كاختصاص ويظهر هذا مع *هيدغر* عندما أصبحت تفكيرا فلسفيا مستقلا، إذ اختار الفيلسوف لفظ الهرمنيوطيقا منذ تأليف كتابة"الكينونة والزمن"، و*غادامير* بعده، *بول ويكور*، *هيرش..وبتي*، ونقد الأيديولوجيا عند *هابرماس*، وتهديمية *دريدا*، وهي حتى اليوم تزداد انتشار في بقية العلوم الإنسانية، إذ لم تحصر في البلدان التي نشأت فيها بل حتى في العالم الأنجلوسكسوني بحيث

85–بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسات في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودالتاي، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر، 2008، ص63.

امتزجت بالخصوصية الفلسفية البراغماتية، أما في العالم العربي الإسلامي فمنذ الفلسفة الإشراقية *للشيرازي* ثم الغياب، تعود الحركة الفكرية التأويلية مع الاجتهاد الشيعي وكذلك مع المشاريع الفكرية *لمحمد أركون* وحسن *حنفي*، ومحمد *عابد الجابري* فكل يحاول قراءة التراث العربي الإسلامي بطريقته الخاصة مستند إلى رؤية معاصرة. وانطلاقا من هذا كيف كانت الهرمنيوطيقا مشروعا منهجيا في مجال العلوم الإنسانية ؟ و ما هي التطورات التي حصلت منهجيا ومفهوميا مند *شلايرماخر* إلى من لاحقه في هذا المجال ؟

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا الفلسفية: الفهم والأساس المنهجي لعلوم الروح

شلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومنسية:

هو *فردريك أرنست شلايرماخر* (1768-1874) المفكر الديني في العصر الرومانسي، كان تفكيره حرا وتجلى ذلك من خلال كتابيه "خطابات حول الدين" Les discours sur la religion 1799 و"مذهب الإيمان" La doctrine de la foi 1822 جدد في التفسير للأخلاق المسيحية.

يعتبر *شلايرماخر* مؤسس الهرمنيوطيقا العامة،إذ تمر فلسفته عبر الديالكتيك والإيطيقا وتكمن أهميتها في كونها بداية التأويل الفلسفي، وهو بذلك يعد الأب الروحي للهرمنيوطيقا العامة والدراسات الثيولوجية والدينية الحديثة.

لقد كانت محاولته لتأسيس هرمنيوطيقا عامة تهدف لإصلاح جميع النصوص، لأن في تصوره، الهرمنيوطيقا هي فن للفهم ولتفسير النصوص، ففي عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهرمنيوطيقا يقول"الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة"[86]، وهذا دليل على أنه كان على وعي بوجود تمايز بين النصوص سواء كانت نصوصا قانونية، أو دينية أو أدبية... ورغم هذه الفروق التي أكدها بين هذه المجالات إلا أنه كان يعتقد بوجود وحدة أصيلة تجمع كل هذا الشتات من النصوص كأنها جسد لغوي واحد، وعلى ذلك وجب استخدام النحو من اجل كشف معنى العبارة، لأن الفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن معنى وهذا بغض النظر عن صنف أي نص، وبتالي يمكن لهذه

86–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص97.

الهرمنيوطيقا أن تكون الجوهر لكل هرمنيوطيقا خاصة. إلا أن *شلايرماخر* لاحظ غياب هذا النوع من الهرمنيوطيقا، فلم يكن يوجد إلا فروع هرمنيوطيقية متباينة كاللاهوتية والقانونية والفيلولوجية (فقه اللغة) إذ حتى هذه الأخيرة لم يكن يتوفر فيها الرابط المنهجي بل كانت عبارة عن مجموعة من القواعد العلمية المهيئة لمواجهة مشكلات لغوية وتاريخية جزئية تطرحها النصوص القديمة منها (العبرية، اليونانية، اللاتينية)، وبالتالي فالشيء الذي كان غائبا دائما هو التصدي للفعل الأساسي في كل تفكير- فِعل الفهم، الفهم الذي يكون به الإنسان كائنا حي يشعر ويحدس.

فإذا كان أي حوار يجرى على عملية صياغة قول ما وإصداره في كلمات هي شيء، وعملية تلقي القول وفهمه هي شيئا أخر مختلف تماما، فإن الهرمنيوطيقا عند *شلايرماخر* تقوم على العملية الثانية وحدها- عملية الفهم إنها باختصار: فن الفهم،" وبالتالي فإن كل مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم، لأنه يعني بقدرة الفهم Subtilitas inteliggendi، وليس بقدرة التفسير Subtilitas explicandu، ولكن الأهم عند هذا الفيلسوف هو أنه يميز بوضوح بين ممارسة تأويلية ينتج فيها الفهم آليا، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آليا هو سوء فهم. وبهذا التمييز في انجازه الخاص كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلا من أن يكون تجميع ملاحظات، وبهذا الشيء الجديد فإننا لن ننظر إلى صعوبات الفهم وإخفاقاته على أنها عرضية، إنما عناصر إنسانية يجب تجنبها مقدما، لذلك *فشلايرماخر* يعرف التأويلية بأنها فن تجنب سوء الفهم"[87].

إن *شلايرماخر* ينطلق من فكرة غاية في العمق وهي أن عملية التأويل تبدأ عندما يحدث سوء الفهم للنص، فهو بذلك يكون قد أسس التأويلية على التمييز بين حكمتين، حكمة التأويلية التقليدية:وهي التي ترى أن الفهم ينتج أليا (أي إننا نفهم كل شيء حتى

87-غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، تر: د، حسن ناظم، علي حاكم صالح، مر: د، جورج كتوره، دار أويا، ط1، 2007، ص271.

نصطدم بتناقض)، والحكمة الثانية والتي ترى أن سوء الفهم ينتج بصفة آلية (أي أنني لا افهم شيئا ولا استطيع أن أبنيه) وهي الأهم، فسوء الفهم هو ما ينبغي توقعه في كل لحظة[88] بمعنى أن صعوبات الفهم ليست عناصر عرضية بل جوهرية يجب العمل على تجاوزها، ومن ثمة كانت الحاجة ملحة إلى أن تطوير فن للفهم يقوم على مجموعة من القواعد النحوية والنفسية التأويلية تجنبا لسوء الفهم، تكون متحررة تمام من مضمون دوغمائي، وتمنح للفهم استقلالية المنهج

إذن فالفهم عند شلايرماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، إنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل، إن المتحدث يبني جملة وعلى المستمع أن ينفد إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية (التأويل اللغوي) واللحظة السيكولوجية (مجال الفكر) أو (المجال التقني)

أ- التأويل اللغوي: إن اللغة كوسيطة للخبرة هي التي تجعل عملية ممكنة، وهذا يعني أن التأويل اللغوي ينصب على تحديد بخصائص لغة الخطاب الذي يميز ثقافة عصر ما، فالنص هو نتاج لغوي من أطر لسانية متداولة لدى مجموعة بشرية إنه الجانب الموضوعي الذي يسعى من خلاله القارئ إلى إعادة إحياء تجربة المؤلف الذي لا يمكن فهم ما يقوله إلا من خلال اللغة.

ب- التأويل السيكولوجي (النفسي، الذاتي)، التقني: ويتمثل في إعادة البناء النفسي التاريخي للنص من قبل المفسر، إذ يسعى المفسر إلى النفاد لنفسية المؤلف من أجل الفهم، فالمفسر هنا يتخذ من المؤلف نقطة انطلاقه الذي يمر من خلالها ليصل إلى النص فإذا كان الفهم هو فن إعادة بناء التفكير الخاص بشكل أخر فالغاية هنا ليست

88هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010، ص 43.

تحديد دوافع السيكولوجية أو بواعث شعور المؤلف بل إعادة تشيد الفكر نفسه الخاص بشخص آخر من خلال تأويل حديثه[89].

إن هذا المبدأ الذي ينهض عليه هذا النوع من إعادة البناء بشقيه اللغوي وسيكولوجي هو مبدأ الدائرة التأويلية (دائري التأويل)[90]، ماذا يقصد بهذه الدائرة التأويلية؟ إنها تعني حسب *شلايرماخر* اجتماع الأجزاء مع الكل واجتماع الكل مع أجزاء النص ومعنى هذا أنه ينبغي لفهم النص أن نفهم كل أجزائه التي لا يمكن فهمها: لا بالاعتماد على الكل أو المجموع، فهذا التفاعل الجدلي هو الذي يسمح بعملية الفهم من خلال الارتكاز المتبادل بينهما لان كل احد يحيل بالضرورة إلى الأخر والثاني يرتكز على الأول، وهكذا نكون ضمن الدائرة نفسها، "ولذلك سميت بالدائرة الهرمنيوطيقية، ولكنها ليست بدائرة مفرغة، بل هي دائرة مبدعة تسمح للتفسير بالتقدم في عملية الفهم"[91].

إذن لكي نفهم العناصر الجزئية للنص لا بد من فهم النص في كليته، ومثال ذلك ما نجده من غموض عند القراءة الأولى لكتاب عظام أمثال *نيتشه* و*هيدغر*.. ففهم كتاب هؤلاء يتطلب إلمامًا بالاتجاه العام لفكر الكاتب وبدون هذا الإلمام العام يتعذر فهم أقواله الجزئية بل ويتعذر استخلاص معنى واضح من أعمالهم الكاملة.وبتالي فإن عملية الفهم عملية معقدة من حيث أنها تمثل المنحى الذي يغوص إلى أعماق النص ومحاولة فهم ما كان يجول بذهن مؤلفه، إذ لا يتم ذلك إلا بالتغلغل إلى أعماق حياته العقلية والنفسية وتجاوز تلك النظرة الضيقة ذات المسحة الوضعية التي طغت على الأبحاث في العلوم

89- بوعلي نابي، وآخرون، فلسفة التأويل من شلايرماخر إلى دالتاي، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، منشورات الاختلاف، ص182.

90-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص99.

91- بوعلي نابي و آخرون، مرجع سابق، ص176.

الطبيعية، ومحاولة كبح هيمنة الفلسفة الوضعية من أن تسلط يدها على العلوم الإنسانية وتخضعها لمناهج التحليل الصارم الخاص بالعلوم الطبيعية[92].

بما أن الدائرة الهرمنيوطيقية تتضمن الجزء والكل كذلك التأويل اللغوي والسيكولوجي كوحدة واحدة يتضمن الخاص والعام، وهذا الصنف من التأويل هو عام فانه يتبين أن مبدأ التفاعل بين الجزء والكل هو مبدأ أساسي لشقي التأويل كليهما.

لقد كان هذا النطاق التأويلي في البداية مقتصر على النص الديني فقط، لكن سرعان ما توسع ليشمل الحقول المعرفية المجاورة، فسعوا فلاسفة التأويل إلى التخلص من سيطرة الكنيسة، ويمثل *شلايرماخر* هذه النقطة الكبرى في تحول تاريخ الفلسفة التأويلية، لأن الكنيسة لم تكن بغفلتها الهرمة قادرة على مخاطبة هموم العصر ومشكلاته، وهكذا بدأت تفقد سلطتها التي مارستها لقرون من الزمن وهكذا أيضا انتقل التأويل من القالب الديني إلى القالب الفلسفي والعقلاني والتنويري وهذا بالذات ما كان مشغل *شلايرماخر*، العمل على وضع نظرية عامة للتأويل وفهم النص لحمايته من سوء الفهم، وبتالي يكون الفيلسوف قد تجاوز الهرمينوطيقا باعتبارها مجرد قواعد للتفسير، ليجعل منها علما صالحا لفهم أي نص.

يقول نص حامد أبو زيد:" يمثل المفكر الألماني *شلايرماخر* الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهرمنيوطيقا، ويعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون "علما" أو "فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النص، وهكذا تباعد شلايرماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عليه الفهم وبالتالي عملية التفسير"[93].

92- مرجع نفسه، ص177.

93- بوعلي نابي و آخرون، مرجع سابق، ص 180.

لقد كانت جهود شلايرماخر التأويلية ترمي إلى تحويل الفهم إلى علم منظم وذلك لتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة متماسكة منهجيا، فالفهم في رأيه يجرى وفقا لقوانين يمكن اكتشافها والتصريح بها[94]، فهو كان يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم وتحويل مبحث الفهم بكامله إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نص ما رغم أنه كان يعلم أن نظرية التأويل لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية جاهزة ومكتملة إلا أنه كان يسعى إلى تأسس هرمنيوطيقا عامة بأعماله وجهوده التي مهدت الطريق للباحثين في حقل الهرمنيوطيقا الحديثة. "فشلايرماخر يعد بحق أبا للتأويلية الحديثة ويدين له كل مفكري التأويل في القرن 19.

وقد أكد *نصر حامد أبو زيد* هذا حيث رأى أنه كان ممهد لمن جاؤوا بعده خاصة *دالتاي* و*غادامير*"[95]، إذ بدأ *دالتاي* مما انتهى إليه *شلايرماخر* من البحث عن التفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية، بينما غادامير بدأ من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول *شلايرماخر* في تأويليته أن ينتهجها، وبهذا فالهرمنيوطيقا *شلايرماخر* حملت بصمته جميع النظريات التأويلية العامة في ذلك العصر وعلى رأسها نظرية *فيلهالم دالتاي.*

فيلهالم دالتاي والأساس التأويلي لعلوم الروح:

فيلهالم دالتاي ***Wilhlem Dilthey*** (1833-1911)، فيلسوف وألماني ينتمي إلى تيار فلسفة الحياة وصاحب محاولة شرح إبستيمولوجية الوضع العلمي للعلوم الإنسانية التي يسميها "علوم الروح"، فهو عالم منهجي من ابرز ممثلي المدرسة الألمانية،ففي أواخر القرن 19 بدأ *دالتاي* يردُ في الهرمنيوطيقا أساسا لكل "العلوم الروحية"، أي

94-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص107.

95-مصطفى عادل، مرجع سابق ،ص ص107-108.

الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية ويقصد بها كل الفروع التي تختص بتفسيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية[96].

بعد ما عرفنا فيما سبق رؤية *شلايرماخر* حول تحديد مهمة الهرمنيوطيقا والتي تساعد القارئ على تجنب سوء الفهم إلا أنه أدرك أنها بعيدة على أن تكون فنا مكتملا رغم ما أحرزته من تقدم، حاول *دالتاي* إكمال نظرية سلفه *شلايرماخر* وتوظيفها في مجال التأسيس المنهجي للعلوم الروحية.

إن الفارق الإبستيمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مهد الطريق لتحول اهتمام الفلاسفة إلى محاولة فصل التاريخ منهجيا عن العلوم الطبيعية، وهنا نجد محاولة *دالتاي* الذي وقف مع التاريخ موقفا ميثودولوجيا[97]، فالعصر الذي عاش فيه تميز بالظروف العلمية فرضت عليه الغوص لمواجهة الفلسفة الوضعية التي رأت أنه من الواجب على العلوم الإنسانية أن تستفيد من مكتسبات العلوم الطبيعية وبأن تأخذ منها أدواتها المنهجية إلا أنه رفض هذا الموقف الذي لا يقيم أي فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية.

يتمثل جوهر الإشكالية القائمة في هذا الصراع في اختزال ما هو إنساني إلى ما هو موضوعي مادي، مع تجاهل مطلق لذلك التمايز الجوهري بين عالم الإنسان وعالم الأشياء وخصوصية كل منهما، بفعل احتياج النزعة الوضعية في تفسير جميع ظواهر العالم من منطلق العقلانية الصارمة والعدد والحساب، وهي النزعة التي ثار عليها أيضا *إدموند هوسرل*،ومارتن هيدغر، وغادامير فيما بعد[98].

96- مرجع نفسه، ص116.

97- بوعلي نابي، مرجع سابق، ص186.

98- مرجع نفسه، ص186.

اذن هذا الواقع المعرفي الجديد نلمس محاولة *دالتاي* في التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية وفي الرد على النزعة الوضعية أمثال *أوغست كونت*، *جون ستوارت ميل* الذين جعلوا العلمين ذو منهج واحد مشترك. وهكذا ضل الفيلسوف يناضل ضد النزعة التاريخية والسيكولوجية ويمكن القول أنه تجاوزها نوعا ما، "إذ نجد في فكره فهما للتاريخ أعمق من فهم المدرسة التاريخية في ألمانيا، ونجد تجاوزا للنزعة السيكولوجية عند *شلايرماخر* في التأويل، لأن في فكره نجد التقاء تيارين فلسفيين كبيرين: التيار الواقعي والوضعي الإنجليزي والفرنسي من جهة، وتيار المثالية الألمانية وفلسفة الحياة من جهة أخرى"[99].

لقد بدأ *دالتاي* في النضال من أجل إقامة منهج العلوم الإنسانية يختلف عن المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية إذ يتضمن هذا المنهج في الوقت ذاته قيام العلوم الروحية والتي أخذها *دالتاي* على عاتقه محاولا أن يضمن لها الدقة والموضوعية باعتبار هذه الأخيرة خاصية أساسية للروح العلمية خاصة وأن المعرفة في حقل العلوم الإنسانية متهمة باللايقين والفشل، ولعل هذا السبب في قول البعض بأن العلوم الإنسانية كثيرة المناهج وقليلة النتائج، و*دالتاي* دافع عن هذه العلوم بقوة مبينا خصائصها النابعة من طبيعتها باعتبارها تبحث في الفهم الإنساني للقيم وإبداعاته المختلفة في الدين والفلسفة والفن، وبتالي فموضوعها يمكن في الإنسان نفسه هذا على عكس العلوم الطبيعية التي تتناول الظواهر المحسوسة في الطبيعة الخارجية وهي موضوعات تقع خارج الزمان والإنسان أو بلغة أخرى خارجة عن الإنسان ذاته.

ويشكل إلى اليوم كتاب *دالتاي* (مقدمة للعلوم الإنسانية) أهمية خاصة باعتباره أنه لفت الانتباه إلى فهم العلاقة بين الميتافيزيقا والعلوم الروحية فقد كان يؤكد على عبارة: الحياة تفسر ذاتها La vie s'interprète elle-même ولأول مرة الهرمنيوطيقا تحاول تأسيس إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية.

99–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص117.

تظهر هذه الاستقلالية من خلال تيارين في الوقت ذاته فأرضية العلوم الطبيعية تقوم على الشرح،وأما العلوم الروحية تقوم على الفهم وكلا العلمين مختلفين ولهما خصوصيتهم،"ومن هنا تجاوز *دالتاي* الثنائية الميتافيزيقية بين الروح والطبيعية، النفس والمادة ،الموروثة عن ديكارت و*كانط* التي حاولت نقل المناهج الطبيعية الصارمة إلى علوم الروح"[100].

كان *دالتاي* امتداد للمثالية الألمانية الكانطية وإن لم يكن من الكانطين الجدد بل من فلاسفة الحياة، فإذا كتب *كانط* "نقد العقل الخالص" فهو كتب "نقد العقل التاريخي" لكي يضع الأسس الإبستيمولوجية للدراسة الإنسانية، لم يشك *دالتاي* في المقولات الكانطية غير أنه رأى الأطر الكانطية مثل المكان، الزمان والعدد... إلخ، لا تكفي لفهم الحياة الباطنة للإنسان وحتى مقولة "الشعور" لم تكن كافية لفهم الطابع التاريخي الداخلي للذات الإنسانية إذ يقول *دالتاي*:" إنها مسألة تطوير الاتجاه الكانطي النقدي كله ولكن في مقولة التأويل الذاتي بدلا من نظرية المعرفة ... إنه نقد للعقل التاريخي بدلا من العقل الخالص"[101].

فالعقل التاريخي في نظره يتطلب نفس التصويغ الذي يتطلبه العقل المحض،وهذا يستدعي ضرورة توفير أساس للمعرفة التاريخية بمثل ما حققه *كانط* لمعرفة الطبيعة، لأن إشكالية معرفة الذهن الإنساني التاريخ أصبحت مثل الإشكالية التي واجهت *كانط* المتعلقة بالكيفية التي نعرف بها الطبيعة من خلال الرياضيات [102].وبالتالي فمكان على *دالتاي* إلا أن يجيب على السؤال:كيف يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة؟ وهذا يصبح مساوي للسؤال الذي أجاب عليه كانط سابقا:كيف يكون العقل النظري ممكن؟

100–بومدين بوزيد، الفهم والنص، مرجع سابق، ص93.

101–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص119.

102 –غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 312.

إن التجربة التي يعالجها *دالتاي* تختلف عن تجربة البحث في الطبيعة،وهي تجربة المعيشة،وتعني كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، فالإنسانية تكمن كما يري *هابرماس* عن الوجود كمجرد حالة للحادثة فيزيائية، وتصبح موضوعا للعوم الأخلاقية، بمجرد أن تصبح الحالات الإنسانية حالات معيشة كخبرات[103].و بما أن الحياة عبارة عن تجارب الإنسان فهو دائما يرغب في فهمها وتوظيفها بما يخدم مصالحه و أغراضه،والتاريخ وحده يمكن من أن نفهم أنفسنا لأن مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بتاريخية وجودنا الخالص إذ ذهب إلى أن ديناميات الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة والشعور والإرادة وهذه أمور لا يمكن إخضاعها للمعايير العلمية وتطلب التفكير الكمي الآلي، "كما أنه رأى أن جلب مقولات فكرية من نقد العقل الخالص لكي تستخدم في فهم الإنسان هو في الحقيقة إقحام لمجموعة من المقولات المجردة من خارج الحياة وغير مستمدة منها باعتبارها مقولات سكونية لا زمانية- مجردة أي قبض الحياة ذاتها"[104].

إذا كانت العلوم الإنسانية تقوم على حياة الإنسان، ففهم الحياة الإنسانية يجب أن لا تقوم على مقولات خارجة عن الحياة بل على مقولات مستقاة منها وفهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها. يقول *دالتاي* "إن الذات العارفة التي شيدها جون *لوك* و*هيوم* و*كانط* لا يجرى في عروقها دم حقيقي" ذلك لأن هؤلاء يضيقون نطاق المعرفة ويقصرونها على ملكة الإدراك بانفصال عن الشعور والإرادة"[105].فالإرادة لا يمكن عزلها عن السياق التاريخي،الصميم لحياة الإنسان الباطنة كما كان هؤلاء يتحدثون عنها، لأن في حقيقة الأمر ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل وهذا وفقا لمشاعرنا والتزاماتنا الأخلاقية.

---

103 HABERMAS JÜRGEN, *connaissance et intérêt*, tr. Gérard Clémençon, Gallimard, Paris,1976, pp.202-203

104–مصطفى عادل، مرجع سابق، ص121.

105– مصطفى عادل، مرجع سابق، ص121.

إذن فمن الواضح أننا لا بد أن نعود إلى الخبرة المعاشة وإلى وحداتها، معنى ذلك أن البنية التاريخية لا تستند إلى وقائع مستقاة من التجربة، وإنما تقوم على تاريخية داخلية تنتمي إلى التجربة نفسها،وما نسميه تجربة، وما يكتسب منها هو عملية تاريخية حية،"ونموذج هذه العملية ليس اكتشاف الواقع،إ نما الانصهار الفريد للذاكرة والتوقع في كل واحد وهكذا، فما يعيد تشكيل نمط المعرفة الخاص في العلوم التاريخية هو المعاناة والتعليم التي ينالها الشخص،الذي ينمو بصيرته، من خبرته الشاقة بالواقع.والعلوم التاريخية تدفع إلى الأمام وتوسع الفكر الموجود ضمنا في تجربة الحياة"[106].

ومن هنا نجد التاريخ كتجربة معاشة يتطلب تأويلا من أجل فهمه انطلاقا من العلاقة القائمة بين الجزء والكل وبين الكل والجزء مما يجعل الفهم يهتز أمام هول الحقائق المنكشفة للوعي باستمرار، أن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية، وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة،ولكن الجزء يوثر في المعنى الكلي في فهمنا لتجربة جزئية، وما دام *دالتاي* قد وحد بين النص وتجربة الحياة فمن المنطقي أن يؤمن بتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم سواء الأدب أو في التاريخ[107]، وهكذا فمن خلال التاريخ فقط يمكننا أن نفهم أنفسنا، ومشكلة فهم الإنسان تتمثل في استرجاع الوعي بتاريخية وجودنا الخالص، الذي افتقدناه نتيجة لسيطرة المقولات السكونية واللازمة للعلم.

إن وصف *دالتاي* للدائرة الهرمنيوطيقية لسلفه *شلايرماخر* الذي أكد هذا الأخير كما قلنا من قبل على المعرفة الجدلية بين الجزء والكل في النص وبأن ضرورة الفهم

106-هشام معافة، مرجع السابق، ص.60.

107 -بوعلي نابي، مرجع سابق، ص 169

ستعتمد عليهما معاني دوامة لا متناهية، نجد دالتاي يوسع مفهوم الجزء والكل ويربطهما بتجربة الحياة.

ولكن عندما نتكلم عن العودة إلى الحياة عند دالتاي هذا لا يعني العودة إلى أرضية صوفية أو مصدر سري لكل حياة إنسانية وغير إنسانية، بل هو يرى الحياة من حيث "المعنى" "فالحياة هي الخبرة الإنسانية التي تعرف من الداخل وليس بوسع الفكر أن يمضي فيها وراء الحياة وهذه مقولات الحياة ليست نابعة من الواقع المفارق لخبرة المعاشة"[108]، إذن يمكن القول أن هدا الفيلسوف جاء ليضع مفهوم الحياة في سياق غير ميتافيزيقي بعدما أفصح *هيغل* من قبل عن نيته في أن يفهم الحياة من الحياة ذاتها، فسياق *دالتاي* لا هو بواقعي ولا بمثالي وإنما هو سياق فينومينولوجي، ولقد ذهب مثل *هيغل* على أن الحياة هي واقع تاريخي إلا أن التاريخ عنده ليس غاية مطلقة أو تجليا لروح المطلق بل هو تعبير عن الحياة وبتالي تكون الحياة تعبير عن نفسها في أشكال متعددة فهي نسبية وليست مطلقة بأي معنى من المعاني لفهم الحياة كتجربة وكتاريخ.

يرى دالتاي أن المعنى المكتسب في لحظة تاريخية لا يبقى ثابتا على حاله مدى الحياة لأن هذا المعنى يمكن أن يتغير بفعل التحولات التي تلحق تجربتها الشخصية التي تؤثر على فهمنا للأحداث السابقة، وتعمل عملها في الأحداث القادمة في دائرة يؤثر فيها الكل ويتأثر بها الكل وهذه الدائرة تنطبق بنفس الدرجة على معنى الماضي. إن المعنى -في الأدب والتاريخ- ليس شيئا موضوعيا تماما ولكنه ليس ذاتيا، أنه في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع علاقة متغيرة في الزمان والمكان[109].

108-مصطفي عادل، مرجع سابق، ص122.

109- بوعلي نابي، مرجع سابق،ص196.

كما رأى أن العلوم الإنسانية وقعت في خطأ لما حاولت محاكاة العلوم الطبيعية تجريبيا وذلك عندما استعارت منها المناهج والآليات والتقنيات التي اعتمدت عليها وهذا الخطأ حسبه يرجع إلى إغفال الواقع الإبسيمولوجي الذي يقضي إدراك التمايز بين الحقلين من حيث خصوصية الموضوع فإذا كانت العلوم الطبيعية سهلة التناول بما أنها مستقلة عن الإنسان فإن العلوم الإنسانية هي على قدر كبير من التشابك والتعقيد والتداخل لأن الباحث في هذا الحقل يجد نفسه أمام معطيات نفسية وتاريخية ورمزية واجتماعية فهو أمام موضوع حيوي مليء بالدلالات ومن تم فالباحث يجد صعوبة في إمساكها بسهولة، لذلك نجد *دالتاي* يقوم أن موضوع العلوم الإنسانية هو موضوع فهم بامتياز بينما موضوع العلوم الطبيعية هو موضوع تفسير لذلك رأى أنه أصبح من الضروري استبدال التفسير العلمي في حقل العلوم الطبيعية بمقولة الفهم في العلوم الإنسانية.

فإذا كانت هذه الدراسة الإنسانية تقوم على صيغ التفاعل والتفاهم والطبيعة الإنسانية تفهم من خلال تحليل تاريخي للغة والأسطورة والطقوس وبتالي نصل إلى فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر فالمفهوم الأساسي حسبه في هذه العلوم هو الفهم، فهم تعبيرات الحياة بينما الشرح يكون في العلوم التجريبية الوضعية والانطلاق يكون من الجزئي نحو الكلي، ويمكن إجراء المقارنة التالية التي رصدها *هابرماس* الذي اعتمد فلسفة *دالتاي* في مفهومه للمصلحة والتواصل من خلال الجدول التالي[110]:

علوم الطبيعية	علوم الروح
- دراسة قوانين الطبيعية حسب علاقات المكان	- ترتبط بوظائف الحياة، الجنس البشري فهي

110-بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص113.

والزمان، الكتلة والحركة وهو مركز (طبيعة) بالنسبة للإنسان الحقيقة الفعلية - الطبيعة المُموضَعة معادلة للأنا التي تتدخل في فعلية وتعمل أدانيا. - الفيزياء الكلاسيكية هي الأهم ومنها يتم إرجاع التجربة إلى النظريات التي تتعلق بتكوينات نماذج. - طريقة عمل هذه العلوم من خلال مخطط افتراضي من النظريات ومن خلال اختبار تجريبي لاحق. - الحقائق مغطاة في الوعي كظاهرات وبحالة مفردة. - شرح أحداث معطاة بمساعدة فرضيات قانونية.	تصنف، تقص، تحكم، وتكون مفاهيم ونظريات. - علاقة الذات هنا مع هذه العلوم تجربة غير مقيدة. - لا ينفصل مستوى النظرية عن مستوى المعطيات فالمفاهيم والمنطلقات النظرية هي منتجات فنية. - تهدف إلى انتقال أي إعادة نقل التّموضُعات الروحية إلى تجربة حية محققة لا حق. - تتجلى في هذه الظاهرات من الداخل كواقع وكعلاقة حية أصلية. -فهم العلاقة الرمزية من خلال تحقق لاحق يقوم بمهمة الشرح... -الفهم لا يتحدد في مشاركة العاطفة وإنما في التكون اللاحق لموضعه روحية

وبالتالي فإن المفهوم المركزي للفكر الهرمنيوطيقي هو الفهم، وهذا الأخير يختلف من مفهوم لأخر وحسب كل فضاء ثقافي فمنذ شلايرماخر لا يوجد أي مفهوم بعادل التأويل l'interprétation سوى مفهوم "الفهم"[111]،ففي نظر *دالتاي* حتى تكون عملية الفهم ممكنة يجب أن يتوفر الفهم على مجموعة من الشروط ومن هذه الشروط التعبيرات التي تمثل الأساس الأول لفهم ذواتنا وفهم غيرنا، فهذه التعبيرات تمثل في جوهرها وسيطا حقيقيا للفهم، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحيا بالوسائط ينتجها ويتداولها. وبالتالي هي نقطة التقاطع المشتركة بين البشر،"فأنا أرى إنسانا في موقف حزين تملأ الدموع وجهة فهذه تكون تعبيرات عن الحزن ولا استطيع أن أدركها بصورة عادية بدون أن أشعر بداخلي بانعكاس الحزن الذي تعبر عنه، وعلى الرغم من تعلقه بعقل

111-بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص93.

آخر ليس عقلي، ومكونا لجزء من تاريخ عقلي ليس هو تاريخ عقلي إلا أنه يأتي ليحيا في نفسي"[112].

إن التعبيرات يمكن أن تكون على شكل تعبيرات اصطلاحية كالمصطلحات العلمية والرياضية، كما يمكن أن توجد تعبيرات للأفعال الإنسانية التي تحمل دلالات خفية وحتى ولو كانت هذه الدلالات عفوية فإنها تنطوي على دلالات عجيبة على حسب اعتقاد *سيغموند فرويد* (1856-1939) Sigmund Freud وهذا ما جعله يركز أبحاثة عليها باعتبارها سلوكات تشكل المركز في الحياة النفسية بالمقارنة مع الأفعال الواعية الشعورية وفي هذا الصدد يقول *دالتاي*: "نحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في النص المكتوب، إننا في كل مكان نفهم قبل أن نفسر"[113].

لذلك نجد الفيلسوف على أنه يميز بين شكلين من أشكال الفهم: الشكل الأولي للفهم وهو شكلي التعبير فهو فهم مباشر ويتمثل في فهم تعبير كتعابير الوجه الدالة على الفرح أو الحزن أو المرض، وأما النوع الثاني فهو الفهم الأعلى فهو يتوجه إلى المعنى المعبر عنه والبحث عن علاقته بأشكال أخرى لها علاقة به وبالسياق العام الذي يساعد على إدراك أبعاد المعنى ودلالته ويتوجه إلى العملية الأساسية في الفهم والمتمثلة في ربط الأجزاء بالكل والكل بالأجزاء في وحدة مركبة كلية[114].

إن هذا الشكل ضروري لعملية المعرفة لأنه يتجاوز حدود المباشرة والفهم السطحي للأمور بحيث يدخل إلى الأعماق بحثا عن المتخفي ولهذا نجده يلح على ضرورة الانتقال من الفهم الأول الذي يمكن أن يكون مزيفا إلى الشكل الثاني الذي يأخذنا إلى أبعد الحدود.

112- بوعلي نابي،مرجع سابق، ص197.

113-مرجع نفسه، ص198.

114- بوعلي نابي، مرجع سابق، ص198.

وخلاصة القول أن *دالتاي* كان رافضا لأحادية التصور المنهجي الأخذ من العلوم الطبيعية والذي هيمن على مجال علوم الروح أو العلوم الإنسانية بكونه يتنافى وطبيعة هذه العلوم التي أدركت أن المنهج في العلوم والطبيعة سيدخلها في أزمة كبيرة وحقيقة ولا سيما أن في ذلك الوقت العلوم الإنسانية كانت لا تزال في بدايتها تلتمس طريقها نحو المنهج وفي نفس الوقت تبحث عن ما يضمن لها خصوصيتها وامتيازاتها العلمية من دقة ووضوح وانسجام لأن ما يجعل السلوك الإنساني إنسانية هو اشتماله على معاني تختلف من شخص لآخر على حسب الزمان والمكان.

إن هذه المحاولة للفيلسوف هي إدراك الفرق الجوهري بين حقل العلوم الطبيعية وحقل العلوم الإنسانية نظرا لطبيعة المواضيع المختلفة بين الحقلين، وبما أن خصوصية العلوم الإنسانية وصعوبتها جعل من اللائق البحث عن منهج يناسبها في الدراسة، منهج يقيم الاعتبار للفروق الجوهرية القائمة بين علوم تخص الإنسان وأخرى تتجه نحو الطبيعة، وهذا المنهج في نظره هو منهج التأويل الذي يرتكز على الفهم نظرا للإشكالات المطروحة في العلوم الإنسانية والمغايرة لما تطرحه العلوم الطبيعية وبتالي فهي تستلزم فهما وتحليلا مغايرا، وتأويلا خاص وفي هذا الصدد يقوم *دالتاي*:"قدر العلوم الإنسانية أنها اختصت بدراسة آثار الكائن حر مريد، تقف القوانين السببية عنده مستأذنه، وتتحدد نتائجه بيقين الحتمية مضروبا في "لا يقين " الحرية"[115].

وعلى هذا يعتبر *دالتاي* على أنه قد جدد مشروع الهرمينوطيقا العامة وتقدم بها خطوات كبيرة إلى الإمام، ولقد وضعها في أفق التاريخية الذي أحرزت تطور هام لاحقا، وقد أرسى الأسس لتفكير هيدغر في زمانية الفهم الذاتي وبتالي يمكن أن نعتبره أبا للإشكالية التأويلية المعاصر.

115- بوعلي نابي، مرجع سابق، ص200.

المبحث الثاني: المشروع الفينومينولوجي والهرمنيوطيقا الفلسفية:

هوسرل والبحث الفينومينولوجي:

لقد نشأ داخل الفلسفة مجال جديد يعرف بالفينومينولوجيا Phénoménologie باعتباره مجال عريض لا نهاية له، فالفينومينولوجيا هي العلم الخاص بالظواهر المحضة والذي نشأت تحت أسماء عديدة مند القرن 18 تعتبر الفينومينولوجيا أو الظواهرية كمنهج يدخل ضمن تحولات العقل التأويلي في الفلسفة الغربية باعتبار أن بحثها يسعى إلى معالجة مسألة " فهم الوجود" وأما فيما يخص الهرمنيوطيقا فإن جهدها ينص على إشكالية "وجود الفهم" كظاهرة بالمعطى الفينومينولوجي، يعمل الكائن من خلالها على إعادة اكتشاف ذاته والعالم والوجود من حوله، فالهرمينوطيقا وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي الذي به كسرت طرق المنظومة الثيولوجية التي صاحبت تشكل نظرية الهرمنيوطيقا- إذ بها انتقلت من ضيف الفكر الجاهز في الذي يرى الممارسة التأويلية كوسيلة لاستخراج المعاني الدينية في الكتاب المقدس أوالمتوارية خلف المعنى الحرفي، إلى رحاب الوجود حيث وطن الكائن ومسكن الفهم. "وبالمقابل فالهرمنيوطيقا انتشلت الفينومنيولوجية من سلطة التعالي وأوهام المثالية التي قامت عليها وأدخلتها في مجال تأويل الوجود من خلال صيغة البحث عن المعنى المقصود Le sens visé من قبل الشعور... وبالتالي تحول الباحث في ميدانها من كائن كأملي إلى كائن تأويلي"[116].

لقد عرّف *ادموند هوسول* الفنيومينولوجيا على أنها تدور في مجال "الشعور" واكتفى بدراسة من الناحية الوصفية فقط لإدراك الماهيات اعتمادًا على "الحدس "فهو

116- بارة عبد الغاني ، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو تأسيس عقل تأويلي منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2008، ص 196

يقول:"إن العلم الكلي للمعرفة الإنسانية الممكنة أنها وإنها أسبق من شتى المعارف والعلوم الأخرى، وإنها الفلسفة الأولى"[117].

يعتبر *هوسرل* أول من أعطى الصفة المنهجية لهذا المصطلح إلى درجة أن ارتقت فيه مرتبة الفكر النسقي الذي يملك أدواته الإجرائية في دراسة الأشياء وأورثها لفلاسفة من بعده أمثال *مارتن هيدغر وموريس ميرلوبنتي* Merneau Ponty (1908-1961) ومن الفلاسفة الموجودين أمثال *جون بول سارتر* Jeaun Paul sartae (1905-1980) الذين ساروا بها معدلين ومضفين نحو ممارسة جديدة عبروا من خلالها عن انفتاح هذا الفكر[118].

تكمن فلسفة *هوسرل* في نقده العلوم وفلسفة المعاصرين والأزمة التي فيها فقام بنقد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها كل معارف وعلوم عصره فأول محاولة له كانت في البحث عن اليقين في المنطق تم علم النفس والفلسفة تم المعرفة عامة، وقد ظهرت الفكرة الأولى في كتابة الفلسفة كعلم دقيق 1911 محولا إصلاح الفلسفة وتحويلها إلى علم كلي ينتصف بالدقة، وفي هذه الفترة شيئا فشيئا ازداد شعور هوسرل إلى اليقين...

لقد حاول الجدال الفكري إسقاط منهج العلوم الطبيعية على الدراسات الإنسانية والنظر إلى هذه العلوم نظرة الظاهرة الطبيعية وإلى محاولة إبعاد هذا المنهج باستخدام منهج الفهم باعتباره منهجيا ملائما للتعامل مع الظاهرة الإنسانية، وفي هذا الوقت بالذات جاءت الفلسفة الفينومينولوجية تبحث عن تخليص العلوم الإنسانية من الأزمة التي عصفت بها في مطلع القرن 20 فقد أدى ترقي البحوث السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية إلى تحول كل علم منها إلى نزعة،تريدنا أن نرى كل شيء بمنظارها ونرد

117–سماح رافع محمد، الفنيومنيولوجيا عند هوسول، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشروق ط1، بغداد، 1991، ص39.

118– بارة عبد الغاني ، مرجع سابق، ص196.

كل شيء إلى مقولاتها، فالسيكولوجيون يردون كل شيء إلى علم النفس حتى قوانين المنطق، والاجتماعيون يفسرون كل شيء تفسيرا اجتماعيا حتى التذوق الفني، والتاريخيون يرون منطق التاريخ مهيمنا على كل شيء بما فيها صانع التاريخ نفسه[119].

و*هوسرل* في محاولة لإنقاذ العلوم الإنسانية انطلق من حيث بدأ فيلسوف العقلانية *رونية ديكارت* René Descartes بحثه عن الحقيقة بأن أزاح كل الأفكار والمنطلقات السابقة عن حقيقة الأشياء ووضعها أمام الشك وبتعبير ديكارتي يمكننا القول بأن البحث سيكون منصبا على الكوجيتو Cogito "الأنا أفكر" بالإضافة إلى المفكّر به بوصفه مفكّرًا به.

وهنا تعود الدلالة الإنسانية إلى قيمتها الحقيقة التي افتقدت في ظل سيادة النزعة الوضعية، إن الخطأ الذي وقع فيه هذا المذهب في نظر الفينيومينولوجيا هو محاولة تعميم هذه الرؤية على الذات الإنسانية بوعيها وأفكارها، في حين أن الفينومينولوجيا تنظر إلى الظاهرة الإنسانية بأنها ليست مجرد واقعة فيزيائية طبيعية والذات الإنسانية ليست مجرد "موضوع" يمكن تفسيره بقوانين الأشياء وروابطها العلمية، كما أن الموضوعية التي طالب بها أنصار المذهب الطبيعي لا يمكن أن يكون لها وجود في مجال الدراسة الإنسانية، وفي هذا الصدد سمى *هوسرل* تطبيق مفهوم الموضوعية في العلوم الطبيعية على العلوم إنسانية بـ "الهراء" وأقام النسبية الجوهرية لكل العوالم التاريخية، والمعرفة التاريخية بأسرها[120].

لقد شاءت الفلسفة الفينومينولوجية أن لا تكون ذاتية صرفه ولا ذات طابع موضوعي بحث بل أن تجمع الطرفين، بمعنى ألا تتناول الموضوع بدون الذات ولا أن

119-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص183.

120-غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص362.

تعزلهما ومن هنا كانت نظرية *هوسرل* في الوعي القصدي، في القصدية، في أن الأنا في تأملها تربط بين الذات والموضوع، لا أن تكون توسطية: لا الذات بمفردها ولا الموضوع بمفرده، إذ تأخذهما سويا مع بعض كليهما معا وآن برمتهما[121]، إذن يمكن القول بأن هذه الفلسفة حاولت تجاوز الثنائية الميتافيزيقية، وفي مقدمتهما ثنائية الذات والموضوع والتي تتمثل من جهة الموقف الطبيعي الذي يعتقد أن الموضوع قائم في ذاته وأن وجوده يتعالى على ظهوره الذاتي النسبي، ومن جهته الموقف المثالي الذي ينادي أنصاره بوجود فكر خالص وذات مستقلة تماما عن العالم الطبيعي الخارجي ويعتبرون أن عالم الأنا العقلي هو الذي يخلف من عنده هذا العالم الطبيعي ويضفي عليه شرعية وجوده حيث يصبح العقل وحده الحقيقة المطلقة وتكون الفكرة هي الأساس الوحيد والصحيح للوجود بمختلف مظاهره[122].

وهذا الموقف تصدى له هوسرل لأنه في نظره موقف انفصل أنصاره تماما عن عالم الطبيعة، ولم يحللوا الشعور بما يشتمل عليه من ماهيات حقيقية، وإنما اكتفوا بتشيد نظرياتهم العقلية المجردة وهم في عالمهم العلوي المستقل ف *هوسرل* لم يكن معاديا للعلم، وإنما كان يريد أن يكشف مواطن قصور العلم ويبين حدوده باعتبار هذا الأخير يقوم على افتراضات مسبقة عن طبيعة الواقع يسلم بها تسليما ولا يضعها موقع التساؤل، ومن تم فهو لا يملك تقديم تفسيرات أولية بالمعنى الذي يصلح أن يكون نقطة انطلاق قصوى، أو ركيزة أولى لأي تفسير عقلاني للعالم[123].

والفلسفة حتى تكون علما دقيقا يجب أن تعود إلى ما هو معطى في التجربة في عموميته وقبل أن يناله أي تنظير أو تفسير فالفلسفة ينبغي أن تنشد الحقائق اليقينية

121-زيعور علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت ط3، سنة1980، ص131.

122-سماح محمد رافع، مرجع سابق، ص122.

123-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص186.

الضرورية الخالية من فروض مسبقة وأن تتبين ضرورته بوضوح ذاتي بمجرد أن نطرح ما هو عرضي غير ضروري.

إن *هوسرل* كان دائما يقصد إلى تطبيق أفكاره على مشكلات العلوم التاريخية، فإذا كانت فكرة الظاهراتية تعني تعليق كل افتراض عن الوجود البحث في أشكال المعطى الذاتية فإن الهدف هو عقْلنّة كل موضوعية وكل معنى للوجود، وإذا كانت الذاتية الإنسانية تتمتع هي الأخرى بقيمة وجود فيمكن اعتبارها "ظاهرة" وبتالي يمكن استكشافها من حيث أشكال معطاها المتنوعة. إن هذا الانكشاف لأنا بوصفه ظاهرة ليس مجرد إعادة بناء للوعي ولكنه موضوعة مميزة للتأمل المتعالي إلى حد بعيد[124].

فإذا كان *دالتاي* عاد إلى وجهة نظر الحياة وكذا الحال مع تعبير *هوسرل* "الحياة الواعية" فهو يدل على النزوع اللاحق القوي، ليس فقط دراسة الخبرات الفردية، بل كذلك مقاصد الوعي الضمنية الخفية وبهذه الطريقة يمكن جعل شرعية الوجود الموضوعية واضحة[125] فإذا كان *هوسرل* ذاته لم يعد يقول الذاتية أو الوعي ويقول الحياة، فهو يحاول أن ينفد إلى ما وراء الوجود الفعلي للوعي الذي يعطي المعنى، وهذا لأجل بلوغ كلية منجزا ما يكون وحده قادرا على قياس كلية ما هو منجز أي ما هو متكون من حيث شرعيته.

فما يسميه *هوسرل* بعالم الحياة هو العالم الذي نكون فيه منغمرين في الموقف الطبيعي الذي لا يصير بحد ذاته موضوعا بالنسبة لنا، إنما هو يمثل الأساس المعطى قبلا لكل تجربة، فمفهوم عالم الحياة هو النقيض لكل موضوعية، فهو الأساس مفهوم تاريخي لا يشير إلى كون موجود، أما عالم موجود حتى الفكرة اللامتناهية عن عالم

124-غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص343.

125-مصدر نفسه، ص345.

دقيق يمكن التوصل إليها بصورة ذات معنى من التقدم اللامتناهي للعوالم الإنسانية التاريخية في التجربة التاريخية.[126]

إذن فإذا كان *دالتاي* يحاول أن يستنتج بنية العالم التاريخية مما يتأصل في الحياة، ف *هوسرل* يحاول أن يستنتج تكوين العالم التاريخي في الحياة الواعية.

إن التحول المنهجي في مشروع *هوسرل* الفينيومنيولوجي لم يكن ليصبح حقيقة واقعا لولا جملة من المفاهيم الرئيسية والتي تعتبر مفتاح المنهج الهوسرلي، أو بالأحرى اكتشاف ما سكت عنه ديكارت وتلفته هوسرل، هذه المفاهيم: "مفهوم الوعي"conscience والذي تفهمه هذه الفلسفة بوصفه الموضوع الذي يتم فيه كل أنواع التكوين وإنشاء المعاني وهو بهذا المفهوم يعد الحقيقة المبدئية أو المبدأ الذي يكتسب بفضله أي موجود أو موضوع كل ماله من معنى أو قيمة بالقياس إلينا، فهو مركز كل وجود، وكل وجود حقيقي هو وجود في الوعي[127]. كما نجد مفهوم آخر تستند عليه هذه الفلسفة وهو مفهوم القصدية L'intentionnalité والذي أخذه من أستاذه *فرانتس برنتانو* Franz Brentano "إذ تعتبر من أهم الأفكار الخصبة الذي جعلها نقطة انطلاق في فلسفة "فالقصيدة هي التي تميز بقوة معنى الوعي، والتي تسمح في الوقت ذاته بمعالجة كل تدفق للمعيش باعتباره تدفقا للوعي وكوحدة للوعي"[128].

فمفهوم فكرة القصدية هو أن كل فعل شعوري بشري هو شعور قصدي، أي أن يقصد المدرك حسيا، لذلك الشعور هو دائما شعور بشيء ما وهذا الشعور يقصد الشيء لذاته ويترتب عن هذا المعنى أن كل فعل شعوري لديه مدركه الخاص به.

126-مصدر نفسه، ص346.

127-عرفة مجدي الفنيومنيولوجيا والبحث في الإنسان، مقال، موقعhttp://www.rakhawy.org, *22/10/2013,13:49*

128 -HUSSERL E, *idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologie pure,* livre I, tr. Ricœur, Paris, Gallimard, 1995 p283 ss85.

كما يجب التأكيد بأن القصدية هنا لا تعني القصدية الإرادية الخاصة بالبشر بل هي تخص بنظرية المعرفة، أي أن القصدية تعني أن كل وعي من شأنه أن يتجه نحو موضوع أو يستهدف شيئا، فالإدراك الحسي هو إدراك لموضوع ما والرغبة هي رغبة لشتى ما والحكم هو حكم على حالة قائمة من حالات الأشياء، "من هنا تعد هذه الفكرة مناوئة لنظرية ديكارت الثنائية إلى العقل باعتباره جوهر مستقلا قد يوجد بمعزّل عن كل موضوع شعوري ذلك أنه وفقا لدعون القصد به بعد الفكر الكوجيتو وموضوعات الفكر (المفكر فيه) وحدة لا انفصال لها"[129].

لقد رفضت الفلسفة الفنيومينولوجية مفردات مثل "تيار الوعي"، "ميدان الوعي" "حقل الوعي" لأنها مفردات تفترض وجود محتويات للوعي، ووجود الشيء حو لموجودات، إذ حينها يصبح الوعي شيئا كالجسم وهذا ما ترفضه الظاهراتية ليس الوعي شيئا بل هو "ضوء" على الأشياء إنه كاشف للأشياء، لا يكشف نفسه وهو غير مغلق على ذاته. إنه شيء ما لا يوضع بين قوسين" ولا استطيع أن أعقله"[130]، إذن *فهوسرل* بهذا المعنى يفرق بين فعل المعرفة ومضمونها فأنا مثلا أرى كرسيا أمامي كشيء خارج عن ذاتي العارفة ووجود هذا الكرسي مستقل عن إدراكي له، فأنا أملك مبادئ عقلية تمكني من إدراك هذا الشيء الذي أسميه كرسيا، ولكن فعل الإدراك يتطلب تحريك الإدراك نفسه وهذا التحريك لا يتم إلا بأن اقصد الظاهرة الموارد إدراكها.

بالتالي هذا القصد هو ما يعنيه *هوسرل* بالقصدية التي تكون بمثابة الوسيط بين العارف والمعروف أو المدرَك والمدرِك، لأن ذلك الكرسي الذي أدركته بعقلي لا بد وأن يملك ماهية خاصة تميزه عن غيره من الماهيات، وهذه الماهية هي الصفة التي إذ

129-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص189.

130-زيغور علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس بيروت، ط3، 1980، ص134.

فقدها الكرسي يفقد معناه، فلو قلت مثلا أن الكرسي لا يجلس عليه هذا يعني أني قلت بصفات تناقص و"ماهيته" وتجعله شيء آخر مغاير لا علاقة له بما أريد وأرغب.

إذن من هذا المثال يتضح أن *هوسرل* ركز في العملية المعرفية على النية أو القصد باعتباره موجه إلى عملية الإدراك، ولقد عبر عن ذلك بقوله:"إن الشعور بشيء لا يعني أن تفرغ الشيء من هذا الشيء بل أن تجعله يتجه إليه بحيث أن كل الظواهر لها تكوينها قصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا"[131].

إضافة إلى هذه المفاهيم نجد مفاهيم أخرى لهذه الفلسفة منها الأنا الترنسندنتالية (ego transcendantal)، الوضع بين هلالين أو بين أقواس La mise entre parenthèse أو الإبوخية[132] L'époché أو الرد أو الاختزال الفينومنيولوجي La traduction Phénoménologique، كما قد أتى *هوسرل* بمنهج أطلق عليه الرد الفينيومينولوجي وهذا التحقيق حد أدنى من الوعي إذ يمر هذا الرد عبر مرحلتين أولا: مرحلة تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي وعليه يتسنى لنا التركيز عليه كظواهر خالصة كما تتبدى في الوعي، وثانيا النظر إلى هذه الموضوعات لا في جزئيتها وعرضيتها بل في كليتها وماهيتها،[133] معنى ذلك أننا نتعلق بالظواهر ونضعها بين أقواس لكي نخلص إلى الماهية التي بها يكون الشيء ما هو وبدونها يكون أي شيء آخر وتسمى هذه الخطوة "بالرد الماهوي"، أو "الصوري" لأنه يرد الظواهر إلى الخلاصة المتبقية التي تجعلها تلك الأنماط بالذات دون غيرها من الظواهر ولكي نركز

131-إمام عبد الفتاح، كيركيغارد رائد الوجودية (حياته أعماله) الجزء الأول نشرة التنوير ط1، 1983، ص25.

132– كلمة يونانية Epoche التي تعني "تعليق" أو توقف Suspension أي تعليق الاعتقاد أو التوقف عن الحكم.

133-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص194.

على الأشياء كما هي معطاة للوعي يجب أن نهمش تلك المسلمات التي تسلم بها دون سؤال سواء الخاصة بنظرة الحس المشترك من جهة أو العلم الطبيعي إلى العالم من جهة أخرى، وهذا حتى نخلص من محتويات الوعي وندرسها بنزاهة.

بهذه المفاهيم الفينيومنيولوجية أراد هرسول إنشاء فلسفة كمعرفة صارمة ومتحررة جذريا من الآراء المسبقة إذ ظل طوال حياته متشبثا بهذا التحديد ويلتمس الطريق إلى ترجمة هذا التحديد بكيفية مشخصة سواء في مؤلفاته النسقية أو دراستها الدقيقة المتعلقة بقضايا جزئية، فهذا المنهج كان يرمي إلى تأسيس فلسفة باعتبارها علما صارما.

إن المنهج الفينومينولوجي ليس منهجا استدلاليا أو استقرائيا أو تجريبيا لأنه لا يسعى إلى تتبع الجزئيات للوصول منها إلى أحكام كلية وإنما يسعى إلى الكشف عن حقيقية الأشياء نفسها، فالفينومينولوجيا ليست مذهبا بقدر ما هي رؤية ومسار ومنهج فهي وصف لأنماط التجربة البشرية انطلاقا من تجربة الشيء، لأن هذا المنهج ينحصر في إظهار ما هو معطى وفي إيضاحه ولا يفسر باستخدام القوانين ولا يقوم بأي استنباط بدءا من مبادئ إنما هو يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي، وفي متناوله ألا وهو الموضوع. "إذن فهذا المنهج يهدف إلى أن يكون منهجا موضوعيا، اذ ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية ولا هو حتى العمليات التي تقوم بها الذات على الرغم من إمكان تطبق المنهج الفينومينولوجي على هذه العمليات ذاتها باعتبارها معطيات إنما هو "ما هو" معروف أو مشكوك فيه أو محبوب أو مكروه... إلخ"[134]، ولهذا كان المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنهج يتمثل في الدعوة إلى الرجوع إلى الأشياء ذاتها لأن أساس المعرفة هو عالم التجربة أو عالم العيش باعتبارها ماهية قبلية حيث كل معرفة وكل علم يكون لاحقا وتابعا لها.

134- بوشنكي (أ، م) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص185.

فالهدف الأساسي الذي وضعه هوسرل نصب عينيه في تأسيس لهذا المنهج، هو انقاد العلوم الإنسانية من المنهج الاستقرائي الذي اتخذته العلوم الطبيعية منهجا لها ودافعت عنه النزعة العلمية التي سادت في القرن 19 والذي خضع مفكروا هذا العصر وفلاسفتهم لسيطرة نموذج فيزياء القائم على التجربة، والتي أصبحت من حينها السلطة المرجعية لباقي العلوم بما فيها الإنسانية وهذا ما تصدى له *هوسرل* نظرا لإستتباعاتها السلبية، كاختزال الظواهر الإنسانية في بعدها الحسبي من جهة وإسقاط كل ما هو متجاوز ومتعال من هذا الوجود من جهة أخرى.

فالعلوم الإنسانية تستطيع أن تحيط بموضوعها إحاطة أدق وأعمق إذا اتبعت التفكير الفلسفي الفينومنيولوجي بدل التفكير المنهجي القائم على تقنيات وخطوات منهجية محددة (الملاحظة، التقطيع، اختبار العينة، وضع الإشكالية وضع الفرضيات...) ودلالة هذا الموقف هو حماية العلوم الإنسانية من سيطرة النزعة التقنية إذن فأهمية الفينومينولوجيا جاءت لتجاوز أزمة العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص، يعود إلى أنها ترى أن افتقار العلم للأسس الإنسانية وأبعاد الوعي الإنساني بمثابة خطر يداهم يهدد الحضارة، أما التخلف النسبي للعلوم الإنسانية فهو أزمة العلم الغربي بجملته، ويرجع إلى تبنيها الأعمى لمسلمات ومناهج العلوم الطبيعية على الرغم من اختلاف النوعي لظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية، وعلى هذا تعمل الفينومينولوجيا على أن تشق طريقا جديدا مختلفا للعلوم الإنسانية يقيلها من عثرتها ويحقق تقدمها ويبطل ردها إلى العلوم الطبيعية أو في إتباع طريقها[135].

إن *هوسرل* جعل من العودة إلى الحياة منهجا شموليا مطلقا ولذلك هجر لأسباب وجيهة المقترب الضيق للبحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية فتحليله لعالم الحياة ولخلق المعنى من طرف عقل الذي بشكل أساس التجربة كلها، منح سؤال الموضوعية

135–طريف خولي يمنى، فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول، الحصاد الأفاق المستقبلية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2009، ص265.

يظهر كحالة خاصة فكل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية يجب أن تفهم كإنجاز لقصدية الحياة الكلية، أي قصدية تاريخية مطلقة وهذا النوع من الفهم وحده يلبي أغراض التأمل الذاتي الفلسفي.

إذن إن أهمية الفينومنيولوجيا الهوسرلية هي أنها فتحت الذات على الوجود الأصيل للظواهر وأصبحت الذات تؤطر الظاهرة من الداخل بتمثلها وتأويلها من خلال ما تقدمه الظاهرة من علامات وإشارات عن نفسها، باختصار فإن الفينومينولوجيا حاولت أن تقدم نفسها منهجا للعلوم الإنسانية.

وبناءا على هذه الرؤية الهوسرلية المنهجية،ما هي الميكانيزمات التي اعتمدها *هيدغر* في بناء مشروعه؟وكيف كانت الرؤية الهيدغرية للمنهج في العلوم الإنسانية؟

هيدغر والظاهراتية التأويلية:

إذا كان *هوسرل* تلميذا وفيا للفيلسوف *برانتانو* فهو أستاذ بارع بالنسبة *مارتن هيدغر* (1889- 1976) بحيث سنجد في تاريخ الأفكار الفلسفية أنه لا وجود للفكر الوجودي دون الفلسفة الظواهرية. لقد كانت إسهامات هيدغر الفلسفية كبيرة ويظهر هذا في كتابه العمدة "الوجود والزمن" 1927 إذ تحولت فينومينولوجيا هوسرل إلى انطولوجيا ليقطع *هيدغر* بذلك شوطا كبيرا في المنهج الهرمنيوطقي للفينومينولوجيا، فالفكرة الأساسية عنده يمكن تلخيصها في "إن فهم العالم يتوقف على فهم الإنسان أو الدزاين[136] Dasein.

136- الدازين Dasaein هو تعبير ألماني بعني (الوجود هنا) وقد استخدمه هيدغر للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين، وهو وجود مندمج في علاقة وجدانية بالأشخاص والأشياء المحيطة، أي (عالم المرء) ومن هنا يطلق عليه هيدغر أيضا "الوجود في العالم" ليؤكد الوحدة التامة بين الإنسان والعالم.

بمعنى أنه عوض أن نتساءل عن الشروط التي تتيح للكائن العارف إمكانية فهم نص ما أو التاريخ. فإن تساءلنا يكون :عمن هو هذا الكائن الذي يتكوّن الكائن من فهمه؟ إذ تصبح الهرمنيوطيقا بهذا المعنى مجالا من مجالات تحليل الكائن – الدزاين- أي يوجد وهو يفهم، والغاية من هذا هي التملص من كل أسلوب معرفي نظري ينظر إلى الهرمنيوطيقا باعتبارها منهجا يرقى بالعلوم الإنسانية) مصف العلوم الطبيعية، والإفلات من إشكالية الذات والموضوع للتساؤل عن الكائن[137] معنى هذا أن الفهم لم يعدد ربا من دروب المعرفة وإنما أسلوبا من أساليب الكينونة أي طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

لقد انطلقت *هيدغر* في بلورة معالم مشروعة الهرمنيوطيقي من نقده للميتافيزيقا ومفهومها للذاتية، التي تنظر إلى الإنسان باعتباره محور الوجود والعامل الوحيد الفاعل في المعرفة ومن ثم لا يصبح للوجود إلا دور ثانوي يخضع للذاتية ويستجيب لمقولاتها[138].

لقد أمن الفيلسوف بأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منها بداءةً وأساسية، ففي "الوجود والزمان" عمل *هيدغر* بوحي من منهج *هوسرل* الفينومينولوجي على تجاوز الذاتية الترنسندتالية (المتعالية) من أجل بلوغ موضوعية تتموقع خارج ثنائية الذات والموضوع، وتتخذ من وقائعية الوجود نقطة مرجعية نهائية[139].

إذا كانت النزعة الذاتية تبحث عن أساس مطلق وتفكر فيه كشيء حاضر حضورا دائما فمن أجل الإفلات من زمانيتها المتناهية. إذن فضرورة أساس متين ونهائي تنبع

137–هشام معافة، مرجع سابق، ص74.

138–مرجع نفسه، ص74.

139– هشام معافة، مرجع سابق، ص74.

من شطب الزمانية التي تسكن التجربة الإنسانية[140]، إن هذه الزمانية هي التي جعلت هيدغر إلى استدعاء فكرة الدزاين بمعنى النظر إلى الإنسان بوصفه النقطة المرجعية للوجود برمته.

إن ما يعيبه *هيدغر* على فنيومينولوجيا *هوسرل* عدم تأسيسها للذاتية المتعالية تأسس أنطولوجيا والسؤال الوحيد لتجاوز هذه المعضلة هو إحياء سؤال الوجود، فماهية الوجود تتحدد في إطار الزمان وهذا ما يجعلها تظهر على أنها تحديد انطولوجيا للذاتية، و*هيدغر* يذهب إلى أبعد من هذا إذ يقول بأن الوجود ذاته زمان وهذه النظرة تهدم الأفق الكلي للتساؤلات التي تثيرها الميتافيزيقا والتي تحدد الوجود على أنه ما هو حاضر فقط، فالميتافيزيقا في طرحها لمسألة الزمان وماهيته فإنها تطرحها بنفس كيفية طرح المسائل المختلفة الأخرى إذ نتساءل عن وجود الموجود انطلاق من الموجود بمعنى آخر إنها تتساءل عن ما هذا الذي يوجد في الزمان، وسرعان ما يدرك الفكر الميتافيزيقي ما يقصده بالموجود ولفظ الوجود، فما يريده *هيدغر* هنا هو أن يؤكد أن الكيفية التي تنتهجها الميتافيزيقا في التفكير في الوجود تمثل عائقا يمنع الإنسان من إقامته علاقة أصيلة بالوجود..

إن أهمية الوجود بالنسبة للدزاين الذي يتميز بالفهم ترجع إلى التميز بين الوجود والموجود، فالبحث في شيء ما هو بحث في الوجود، وقد كان هدف ظاهراتية *هيدغر* التأويلية وتحليليه للدزاين هو تحديد لسؤال الوجود بشكل عام إذ لم يكن الهدف منها صياغة نظرية تعنى بالعلوم الإنسانية من جهة ولا تجاوز المعضلات النزعة التاريخية من جهة أخرى[141].

140-مرجع نفسه، ص75.

141-غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص359.

لقد تجاوز *هوسرل* النظرة الضيقة في البحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية ذلك لأن تحليله لعالم الحياة قد أضفى على مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية معنى جديدا، فالعودة إلى الحياة الخصبة تزيل كل تناقض بين الطبيعة والروح، لهذا يجب أن نفهم العلوم الطبيعية والإنسانية، كإنجازات لقصدية الحياة الكلية، أي قصدية التاريخية المطلقة، "وهذا النوع من الفهم فقط يلبي أغراض التأمل الذاتي للفلسفة"[142].

إن الفهم عند *هيدغر* لم يعد مثال للمعرفة التي تتبناه الروح في سن متقدمة، ولا مثال بسيطا لمنهجية الفلسفة بل هو الشكل الأصلي لاكتمال الدزاين كوجود في العالم، قبل كل اختلاف للفهم في اتجاهين، الأول لأغراض علمية والثاني لأغراض عملية، "فالفهم هو نمط وجود الدزاين الذي ينطوي على معرفة وإمكان الوجود"[143]. إذن فتأويلية العلوم الإنسانية مشكلة لها جانب جديد، *فيهدغر* احتل موقع جديد وأساسي فيما يخص مآزق النزعة التاريخية وهذا من خلال إحيائه لسؤال الوجود وتجاوزه إلى ما وراء الميتافيزيقا السابقة، لذلك فإن مفهوم الفهم ليس عملية معرفية أو منهجية تكون أساس للعلوم الإنسانية كما كانت محاولة *دالتاي* وإنما هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية ذاتها.

إلا أن الفيلسوف لم يقصد من مفهوم الفهم ذلك المعنى العقلي لأنه إذا فهنا موقفا في الوجود هذا لا يعني بأننا نحدده ونشرحه وتتأمله فقط بل إن الفهم ينطوي على معنى عملي وهذا ما يستند إليه *هيدغر* إلى العبارة الألمانية « Verstchen » الفهم وهذه الكلمة تعني غير ما يعنيه المصطلح نفسه عند الفلاسفة من قبله، فلقد كان الفهم عند شلايرماخر يرتكز على مبدئه عن تماثل العوالم الداخلية بحيث إن المرء ليهتز في تجاوب مع المتحدث عندما يفهمه، فالفهم يتضمن اللحظتين: المقارنة و الإستشفائية، أما عند *دالتاي* فإنه يسير إلى أعمق من الإدراك،" والذي يتم عند فهم قصيدة أو لوحة أو

142-مصدر نفسه، ص360.

143-هشام معافة، مرجع سابق، ص80.

حقيقة سواءً كانت اجتماعية، أو اقتصادية أو سيكولوجية كشيء أكثر من مجرد معلومة من المعلومات، عندما نفهمها كـ"تعبير" عن "الوقائع الباطنة"، أو تعبير عن "الحياة" ذاتها في نهاية المطاف"[144]، أما فيما يخص هيدغر فإن الفهم عنده مختلف كل الاختلاف عن التصورات السابقة فهو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، فالفهم لا هو بموهبة أو قدرة معنية على الشعور بموقف شخص أخر ولا القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة فهو ليس شيئا نمتلكه بل شيء نكونه، فالفهم هو شكل من أشكال الوجود في العالم هو الأساس لكل تفسير وهو مصاحب لوجود المرء وقائم في كل فعل من أفعال التأويل.

إذن فالفهم أمرا أساسي من الوجهة الأنطولوجية وسابق على كل فعل من أفعال الوجود، وبتالي فإن الفهم عند هيدغر أصبح أنطولوجيا ويتجلى ذلك في حقيقة أن الفهم لا ينفصل عن المزاج ولا يمكن تخيله بدون عالم أو معنى.

144-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص222.

المبحث الثالث: غادامير: الحقيقة وإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية

انه *هانز جورج غادامير* Hans George Gadamer (1900-2002) وريث فكر *هيدغر* وهذا من خلال تأسيسه لنظرية تأويلية جديدة يتجاوز فيها الفينومينولوجية الهوسرلية، *فغادامير* هو صاحب الفضل في تفجير قضايا الفكر الفلسفي من خلال نظريته التأويلية. التي كانت بمثابة المنعطف الأنطولوجي الذي بدأه أولا *هيدغر*، وإذا كان هذا الأخير قد أسس أنطولوجيا فهم الوجود تجاوزا للموضوعية، ونقلا لإشكالية الهرمنيوطيقا من إبستيمولوجيا علوم الفكر إلى الانطولوجيا،[145] فان *غادامير* تفرد بدعوته إلى إنشاء انطولوجيا جديدة تتجاوز فهم الوجود إلى فهم الفهم.

فإذا كان *هذا الأخير* في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج" قد تأثر بفينومينولوجيا الوجود في كتاب "الوجود و الزمن" *لهيدغر*، إلا أن هذا لا يعني أن تأويلية كانت مجرد نقل وتقليد لأفكاره، وإنما اتخذ بعض منجزات الهرمنيوطيقا الهيدغرية منطلقات ساعدته برسم مساره الخاص، وعلى الرغم من اهتمام غادامير نسبيا بمسالة الكينونة فان مشروعه الفسلفي لم يكن يهدف إلى عرض تحليل للوجود والبحث في مسألة الكائن لأنه لم يعد الاهتمام بالوجود وإمكانية فهمه وتأويله من خلال الكائن من أجل الموت يحتل تلك المكانة المركزية التي كان يشغلها في هرمنيوطيقا *هيدغر* وإن ما كان يهم *غادامير* هو صياغة فينومينولوجيا تهتم بحادثة الفهم.

بعد ما حاولت الهرمنيوطيقا الغاداميرية المتبلورة في "الحقيقة و المنهج" في إدماج الفينومينولوجيا الهوسرلية المتأخرة والمهتمة بعالم الإنسان المَعيش مع الهرمنيوطيقا

---

145 بارة عبد الغاني ، مرجع سابق، ص 257.

الهيدغرية المندفعة نحو وجود الإنسان في صلته بالوجود العام، إلا أننا نجده يواصل التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا نحو التحرر من كل منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عن الإنسان وعالمه وهذا النموذج تبنته العلوم الإنسانية والفكر الغربي بصفة عامة منذ العصر الحديث[146].

يصرح غادامير في مقدمة كتابة "الحقيقة والمنهج" قائلا:"لم أكن انوي تقديم كتيب إرشادي بطريقة الهرمنيوطيقا المبكرة،ولم أرغب في دراسة نظام القواعد لكي أصنف الإجراء المنهجي، ناهيك عن الإجراء المباشر للعوم الإنسانية، ولا كان من مرماي أن أبحث الأساس النظري للعمل في هذه الحقول لكي اطرح نتائجي من أجل غايات عملية"،[147] من هذا يتضح أن مهمة *غادامير* لا تتعلق ببلورة منهج خاص بمعالجة النصوص وتأويلها"فهمها" أو تحقيق حلم يصل إلي المعرفة بحقيقة ظواهرها، وإنما الأمر يتعلق بتقديمه مقاربة أولية خارج المنهج العملي تكون منطلقا إلى اكتساب المعارف، وبتالي الوصول إلى الحقائق برؤية تأويلية تتخذ من الفهم محورا عاما.

من هنا يكون التأويل دعوة إلى الحوار والتفاعل مع العلوم الإنسانية والعلوم عامة، وهو أيضا مقاومة الانحلال في هذه العلوم كما هو الشأن عند بعض المغالين في التشبه بالعلم والعمل على جعله مقياس المعرفة الأوحد. وأما "الحقيقة والمنهج" فهو دعوة ملحة لهذه المقاومة من "الداخل" وذلك بتحديد معنى الحقيقة ومعنى المنهج في أنٍ واحد[148].

---

146 غادامير هانز جورج، تجلي الجميل، تر:سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 12.

147-غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ص، 34.35

148-مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، ط.1، الجزائر،2007، ص 157.

إن هذه المحاولة تقاوم العلم الحديث ضد الادعاء الكلي للمنهج العلمي، تهتم بتلمس تجربة الحقيقة التي تتجاوز المجال الذي يخضع للمنهج العملي أينما وجد، والذي يكتسب من خلاله مشروعيته، فالعلوم الإنسانية ترتبط بأشكال من التجربة (الخبرة) تقع خارج العلم، فهي ترتبط بتجربة الفلسفة، والفن، والتاريخ نفسه، فالحقيقة لا يمكن التثبت منها عن طريق الوسائل المنهجية التي تتناسب مع العلم، وهذا يعني أن الحقيقة ليست حكرا على المنهج العلمي الذي يدعي أنها شمولية ترتكز على آلياته وقواعده، وفعل الهرمنيوطيقا يفتح مساحات يعيد فيها توزيع تواجد الحقيقة ويجعلها مطلقة على فروعه معرفية أخرى لا تتلامس في تجربتها مع تجربة العلوم الإنسانية تتشكل فيها داخليا، فهي صفة مشتركة فيما بينها لا علاقة لها بالعلم.

إن قيمة هذه المعارف لا يمكن التأكد منها بالطريقة العلمية لأن تجاربها غير قياسية بالمنظور العلمي الحديث. هذا لاتصالها بتجربة الفلسفة والفن والتاريخ كما اشرنا سابقا، لكن فن الفهم في هرمنيوطيقا غادامير يعطي أهمية خاصة في بناء المفاهيم الفلسفية بوصفها منطلقا أوليا لبناء المعارف، لذا يقول *غادامير*:"إذا أردنا أن نموقع عملي داخل المنظومة الفلسفية لعصرنا، فينبغي أن ننطلق من إنني حاولت أن أقدم إسهاما يكون بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة والعلوم،ومن ثم مواصلة العمل في ذلك المجال الشاسع هو مجال التجربة العلمية..."[149].

إن *غادامير* نظرا إلى مسألة الحقيقة بمنظور جديد بمقتضى"الفهم"الذي تمارسه في العلوم الإنسانية، هو فهم يتخذ من تجربة الفن تجليا لها وإجازة معرفة الحقيقة التي تحدث داخل هذه التجربة الفنية هي من تصطنع العلوم الإنسانية على نحو مستقل ومتميز عن منهج العلوم الطبيعية، ومن أجل فهم هذه الحقيقة المبنية على الفن، فمن الضروري العودة إلى الذاتية الكانطية للجمال، فإذا كانت العلوم الطبيعية تقوم على

149- GADAMER HANS GEORG, *L'art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, tr. Marianna Simon, Edition Aubier Montaigne, Paris, 1982, p90

الموضوعية فان الذاتية عنصر جوهري في علم الجمال، فالروح مثلا يلزم معايشة"التجارب حيواتية"للذات.

فإذا كان يتم الفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة على أساس المنهج منذ القرن 19 ويسعى الكثيرون لوضع منهج ذو قواعد شبيهة بمناهج علوم الطبيعة فإنهم يغفلون ضرورة وجود خصوصية تتعلق بعلوم الروح،وهي التي أشار إليها *دالتاي*.

لكن كيف تفهم العلوم الإنسانية حسب *غادامير*؟

إن العلوم الإنسانية عند غادامير تفهم انطلاقا من الوعي الجمالي conscience esthétique، وإذا حاولنا فهم الفن على أساس العلوم فيكون لدينا فهما تنائيا للعلم، وللفن وللحقيقة، وللواقع، فالحقيقة عنده تبنى على الفن خصوصا على أساس وظيفة التمثل، تمثل لعبة الفن jeu de l'art الذي يتجذر في مسار أنطولوجي، الفن هو إحياء وحركة وجمهور متورط في المتابعة، انه لعبة الفن هو وجود أكثر منه وعي، والحقيقة في الفن ليس التحكم ولكنها المشاركة، ليس فهم كل شيء ولكن فهم الضروري.

فالفن يفهم انطلاقا من تجربة الحياة، ليس فقط من خلال المؤلف، ولكن من خلال الهرمنيوطيقا،وهنا يشير إلي ضرورة منهجية في القراءة، وهي إستيطيقية وتاريخية الهرمنيوطيقا في حد ذاتها[150]. وبذلك تكون الهرمنيوطيقا أساس لكل العلوم الروحية أي كل علوم تفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان: إيماءات، أفعال، قوانين، فن، آداب، وكان ضد النزعة الوضعانية التي ترى تطبيق منهجيات العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، وهذا ما نجده في محاولة هيلميهولتز حول إيجاد أرضية مشتركة بين علوم الروح وعلوم الطبيعة، فعلى حسب العالم الفيزيائي فان العلم الطبيعي يعتمد على الاستقراء المنطقي وهذا بالبحث في قوانين عامة انطلاقا من الملاحظات والتجارب، وأما علوم الروح فإنها تعتمد على الاستقراء الفني بوصفه حساسية أو شعورا جوانيًا،

150- PASCAL MICHON, *poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer*, J. Vrin, Paris, 2000, p93

هنا الاستقراء يصدر عن شروط سيكولوجية تهدف إلى توظيف مهارات ذوقية مثل الخيال والذاكرة، فيما أن الاستقراء المنطقي يقتضى استعمال العقل وحده.

إن غادامير يحاول أن يعرض محاولة تبين استقلالية العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية من خلال استحضار المدرسة التاريخية، وذلك بالوقوف على خصائص الوعي في كل منهما، فالوعي يكون فعالا فعالية واضحة في العلوم الإنسانية عامة وفي التاريخ بوجه أخص."أن الوعي حتى دون أن يعي ذلك مشروط بتحديدات تاريخية، ونحن لسنا ملاحظين ننظر إلي التاريخ من بعد، فما دمنا كائنات تاريخية نكون دائما داخل التاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه.

إذن هنا تكمن دائما فرادة هذا النوع من الوعي، وهي فرادة لا يمكن اختزالها ولهذا السبب يبدوا لي من الخطأ تماما القول بأن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لم يعد تمييزا مهما كان في القرن التاسع عشر "بل إذ ذلك سوف ينطوي على مفارقة تاريخية ما دامت العلوم الطبيعية من جهتها لم تعد تتحدث عن الطبيعة من دون أن تتحدث عن التطور والتاريخ".[151]

فالفرضية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية على انه ما دام الكائن الإنساني يحتل مكانا في التاريخ الطويل للكون، فمن المناسب القول أن العلوم الأخلاقية والروحية تنظم إلى العلوم الطبيعية، وهذه الفرضية في نظر غادامير في خطأ فادح" انه تأويل غير وافٍ لتاريخية الإنسانية، إن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضوع ملاحظة من وجهة نظر الباحث، وانه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرد موضوعات لنظرية التطور وفهمها من هذا المنظور.إنها خبرة الكائنات الإنسانية وهي تواجه نفسها عبر التاريخ.إن هذا الشكل من الحوار، "هذه الطريقة في أن يفهم احدنا

151-غادامير هانز جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم و صالح حسن ناظم، ط1، دار الكتاب، بيروت، 2002، ص ص 35-36.

الأخر،وذلك كله مختلف اختلافا أساسيا عن دراسة الطبيعة وعن اختيار العالم والكائنات العاقلة القائم على نظرية التطور"[152].

إن العلوم الإنسانية كان من الصعب عليها أن تجد اعترافا يختص بها، وعليه كان من الصعب على الوظيفة النقدية للعلوم الإنسانية أن تجد اعترافا يختص بها، وعليه كان من الصعب إدراك ماهية الحقيقة في هذه العلوم والتماس نتائجها، فقد يكون هذا الأمر سهلا على ميادين العلوم الإنسانية التي تتخذ مواضيعها صورة بديهية، فالفيلسوف إن لم يكن بوسعه عرض نتائج ملموسة أو لم يكن في موضوع موافقة عامة، فإليه تعود مسؤولية منح اللغة ما تقوم به الوظيفة النقدية للعلوم الإنسانية عندما تدعوا الفكر إلى التأمل والتفكير في قضاياه .

إن نموذج العلوم الطبيعية كان لا يزال الهوية الوحيدة المعبرة عن العلم، ولا مراء في أن مفهوم العلم يتصل بالعصر الحديث فهو نتاج تطور علوم الطبيعة في القرن 17 م، فالهيمنة المتواصلة للطبيعة لها دور كبير في تنمية الململمة والضيق اللذين نعيشهما اليوم أكثر من التقليل من حدتهما، لا يمكن لمناهج علوم الطبيعة أن تدرك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، بمعنى الغاية القصوى التي ينبغي لكل هيمنة على آليات الطبيعة أو الإنسان تأديتها.

إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أن تمنحها نمطا ومستوى أخر من المعارف وهذا ينطبق أيضا على الفلسفة التي تتضمنها هذه العلوم، "وعليه عوض استحضار ما هو عام و شامل أي استعمال المناهج العلمية لكل علم على حدة، فمن اللائق الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدلالة التي يمكن أن تتخذها، وكذا الأمر متضمن في هذه العلوم الذي تدعوا إلى التفكير"[153].

152–مصدر نفسه، ص 36.

153 –غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 160

فالعلوم الإنسانية تطرح مشكلة أن العلم الطبيعي لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم، حتى تجربة العالم التاريخي والاجتماعي لا يمكن أن تصل إلى مرتبة علم عن طريق الاستقراء القائم في العلوم الطبيعية، وهذا يؤكد عدم القدرة على الإحاطة بماهية الظاهرة الإنسانية ولا سيما بجوهرها الخاص،فلقد كان التصور الساذج للحقيقة مرهون بإتباع منهج صارم، أي بلوغ الحقيقة هو بمدى تطابقها مع الطريقة،(وهذا ما كان في تصور الوضعاني في منهجه الاستقرائي)،ويروجه للعلوم الإنسانية من باب الحصانة العلمية والموضوعية.

ولكن هل يمكن أن يكون المنهج هو الوحيد للوصول إلى اليقين والحقيقة؟

إن فكرة المنهج بالمعنى الذي يطرحه التصور الحديث، هو نمط المعرفة المحددة في النموذج يعين طريق المعرفة على نحو واع لدرجة انه يكون من الممكن دائما استعادة الخطوات التي يتخذها مع فكرة المنهج الوحيد للفهم كما كان في صياغة ديكارت في "مقالة حول المنهج"،أصبح نموذج اليقين معيارا لكل الفهم الذي يمكن التحقق منه، يمكن أن يكون له مصداقية عبر التجربة، إذ يصبح المنهج مسيطرا على المعرفة الموضوعية،إلا أن *غادامير* تكمن وجهة نظره في أن المنهج ليس أداة للتموضع، شيء ما إنما بالأحرى هو مسالة تتعلق بمشاركتنا في مصادقة الأشياء التي نتعامل معها.

إذن فان هذا المعنى للمنهج يفترض بنا أن نجد أنفسنا سلفا وسط اللعبة، لان الثقافة بخلاف العلوم الطبيعية توجد كشكل من التواصل كلعبة لا يكون المشاركون فيها

ذوات من ناحية ولا موضوعات من ناحية أخرى، فدراسة "العالم المعيش" عن طريق العلوم الإنسانية لا يمكن أن تكون موضوعية، وبالتالي لا يمكن التحكم فيها لأنها لا تنتمي إليها، إن هذا الانتماء يؤكد أن هذه العلوم ليست عقلية، وإنما على عكس فان العلوم الإنسانية تمثل نوعا من المعرفة- يطلق عليها *غادامير* المعرفة العملية – التي تأتي من المشاركة اكبر من الابتعاد[154].

إن الفكرة المحورية في تصور *غادامير* للمنهج، هي أن المنهج ونظرية المعرفة بوجه عام هو رد فعل على اغتراب الذات عن العالم ومحاولة لتجاوزه، فالهرمنيوطيقا تسعى من خلال عملية الفهم والتفسير إلى تحقيق ألفة الإنسان بالعالم، أما المنهج فيرد على الاغتراب باغتراب مماثل من خلال ذلك الانفصال والانشقاق الذي يحدثه بين الذات والموضوع.

إن الفلسفة الغاداميرية ترفض الموضوعية التي كانت تنشدها الهرمنيوطيقيا الكلاسيكية، وترفض النسبية المطلقة والموضوعية المطلقة في الفلسفة الغربية الحديثة، التي تتطلع إلى نوع من اللازمانية، ومهمة الهرمنيوطيقا هي التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة، أي ما يقضى بأن ما يراد تفسيره وفهمه هو معروف سلفا من خلال وعي مسبق،وبتالي فان جوهر المنهج الذي يقترحه غادامير للعلوم الإنسانية هو: "المشاركة" وليس "الهيمنة" كما تمارسها العلوم الطبيعية، وفي هذا السياق يأتي *غادامير* بمفهوم السيادة أو السلطة " Autoritat"، فالسيادة هنا ليست سلطة عليا تخضع الغير للطاعة العمياء وتمنعه من التفكير فالماهية الحقيقية للسيادة تستند إلى كون هذه السلطة لا يمكنها أن تصير غير معقولة وتفترض- كما يتطلب العقل نفسه المعرفة العليا التي يتمتع بها الأخر والتي تتجاوز أحكامنا الخاصة،

154 – حسن ماهر عبد المحسن، غادامير مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا، دار التنوير، 2009، ص 62

فالخضوع للسيادة هو الاعتراف بان الأخر- وصورته الذي يسمع نفسه من أعماق التراث والماضي- يمكنه أن يرى الأمور أفضل منا[155].

إذن فإن دعوة السلطة تكون مرشدة للعقل لأنها تفرض رؤية الآخرين، تتجاوز حكمك وتستقر على الأخر المتفوق عليك في الفكرة والممارسة، وحتى تطيعها يجب أن تمتلك رؤية بأن الأخر وأصواته التي تتردد من الماضي يمكن أن يرى حتى أفضل منك أنت، في النهاية أن المشاركة حوارًا يكشف عن الفهم في محاولة الوصول إلى اتفاق معرفي ذا طبيعة مميزة في مستوى يتجاوز المنهج العلمي السائد، ومن تم يصبح "الفهم" على ارتباط ب "المشاركة" عنده، وهذا يجعل من أجل تخطي حدود المعرفة القائمة على الوعي المحايد المتأسس على المنهج الديكارتي.

بما أن المعرفة الإنسانية هي تجربة داخلية تتأسس على الفهم، إلا أنها غير سيكولوجية، منهج تقيمه الذات، بل عبر التاريخ كوسيط médium يتجاوز كل نشاط ذاتي، وبهذا يكون الفهم بوصفه حدثا داخل التاريخ في لحظات الزمن، "وان ننصت إلي التراث، وان تنتمي إلى فضائه ذلكم - فما يبدو- هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية وكل نقد للتراث يمكننا القيام به كمؤرخين لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ينتمي إليه بالفعل [...] انه يعتبر لحظة الحقيقة نفسها"[156].

إن هذه الحقيقة تكتمل بوعي تاريخي، وعي لا يقف عند حدود النوايا الداخلية وإنما يقف على شروط تاريخية وقدرة ذاتية إلى"الإنصات"لصوت الأخر (التراث/التجربة الإنسانية في التاريخ)، والتفكير فيه (الماضي) يعيد وضعه في السياق الذي تجذر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللتين يكتسبها هذا السلوك الفكري إزاء

155 –غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ص 163–164

156– مصدر نفسه، ص 165.

التراث والذي يسمى تأويلا، [157] هذا الوعي نمتلكه إزاء التاريخ، خلافا لما ظهر فيها الماضي، امتياز للإنسان الحديث من حيث انه يمتلك وعيا تاريخيا كل حاضر وبسببية كل الآراء السابقة في التراث، والتجربة البشرية المتراكمة في التاريخ وبتالي فان هذا العامل له أهمية كبيرة في تكوين حقيقة العلوم الإنسانية، بحيث قال *غادامير* "بأن الهرمنيوطيقا تدين لظهور الوعي التاريخي ببقائها في مركز العلوم الإنسانية"[158].

عندما نتكلم عن الوعي التاريخي الحديث فإننا بصدد عرض الوعي التاريخي باعتباره مثله"لان هذا الوعي التاريخي يتخذ موقفا تاريخيا بالنسبة إلى كل ما يسلم له عبر التراث"[159]، ففي فهم الماضي فان المؤرخ ينطلق من السياق الذي يبرز فيه عبر امتلاك "حس تاريخي" يقهر السذاجة الطبيعية التي تجعلنا نحاكم الماضي تبعا لمقاييس بديهية لحياتنا الراهنة، وهذا وفق منظور مؤسستنا والحقائق المكتسبة، فان تملك "حسا تاريخيا" معناه أن نفكر صراحة في الأفق التاريخي الذي يمتد متلازما مع الحياة التي نحياها والتي عشناها من قبل[160].

بتالي يكون المنهج عند *غادامير* هو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي ساهم في تعميق اغتراب الإنسان المعاصر، فالمنهج قواعد وإستراتيجية تفرضها الذات على الموضوع، وبذلك فان النزعة الموضوعية المنهجية تقودنا إلى نوع من الوعي في الفهم والتفسير، وهم الاعتقاد في السيطرة على النص(سيطرة الذات أو المفسر على النص) ولكن النص يفلت منها عندئذ باستمرار وينتهي إلى حالة من الاغتراب ناتجة

---

157 –مصدر نفسه، ص 149.

158 -GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode*, op. cit., p 184

159– غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 149.

160 – مصدر نفسه، ص 149

عن عدم فهم الذات للموضوع أو النص من خلال خبرة حميمة بينهما، ونجد أنفسنا أمام نص التفسير لا النص المراد تفسيره.

فلقد كان الفلاسفة اليونان يرون فكرهم جزءا من الوجود ذاته، بحيث لم تكن الذاتية نقطة البداية تتأسس عليها المعرفة الموضوعية، لم تكن المعرفة لديهم امتلاكا بل مشاركة لقاء وبهذه الطريقة ظفر اليونان بمدخل إلى الحقيقة يتخطى حدود التفكير الحديث القائم على قسمة الذات والموضوع المتأصلة في مطلب المعرفة ذات اليقين الذاتي[161] إن الطريقة التي يعرفها غادامير يكون قريبة من الجدل السقراطي لأن الحقيقة عنده تطلب جدليا لا منهجيا، "وهذه الطريقة الجدلية هي نقيض المنهج فهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقل ويصيبه قي قالبه ويحدد مسبقا طريقه الشخص في رؤية الأشياء"[162] لأن المنهج لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمرة سلفا في داخله وهو بذلك يكون غير قادر على كشف حقيقة جديدة ففي المنهج تقوم الذات بالقيادة والتحكم، أما في الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعين الإجابة عنها،

إن مفهوم الجدلية La concept de dialectique الذي يعد علامة فارقة في فلسفة القرن 19 لعب دورا هاما، جعله بمثابة الشاهد على الاستمرارية في موقف المسألة منذ الأصول الإغريقية، "فإذا ما نعلق الأمر بفهم القوى الفائقة أو فوق ذاتية التي تهيمن على التاريخ فإن للإغريق فضل السبق علينا، الذين حذروا من مغبّة الوقوع في إكراهات/ عقبات Les Apories النزعة الذاتية (الذاتوية) subjectivisme، فهو لم يسعوا إلى تأسس موضوعية المعرفة انطلاقا من الذاتية ولأجلها، بل إن تفكيرهم، على العكس من ذلك اعتبر منذ الوهلة الأولى على أنه لحظة الوجود ذاته [...] ف بنسبة للإغريق لم

161-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص279.

162-مرجع نفسه، ص279.

تكن الجدلية، بما هي تجربة للوغوس، كما ألمحنا من قبل، تلك الحركة المنجزة من قبل الفكر ولكن خلاف ذلك، هي حركة الشيء مختبر بالفكر"[163].

إن هذا المنحنى الجدلي الذي يتبناه *غادامير* في فلسفته الهرمنيوطيقية لم يكن مجرد توليفه من شتات الفكر وإنما تظهر رؤيته في البحث عن مواقع فن الحوار والسؤال داخل العقل الغربي ليعيد بعثها من جديد في مجال العلوم الإنسانية، التي اعتقد باحتوائها أن ركوب المنهجية العلمية هو أمثل نموذج يرفع من مكانتها أمام العلوم الصحيحة ويجعل مقاربتها للنصوص أكثر دقة وموضعية.

فإذا كان الفهم في منظور الرؤية الجدلية هو فن الحوار، فان الذات داخل الجدل لا تملك حق مساءلة الموضوع كما لو أنه شيء تملكه أو تريدان تحيط به علما، بل أن الجدل يترك الموضوع المقابل له يطرح أسئلته إلى تحتاج إلى إجابات، التي تتحول بدورها إلى أسئلة، دون أن يكون في ذلك إدعاء بانتزاع حقيقة الموضوع كما يصنع المنهج، باعتبار أن الذات تسلط بوساطة المنهج فروضها المسبقة غير المحددة ضمن بنية تأويلية- إنه منطق السؤال- الجواب Logique question – réponse، حيث لا سلطان إلا للمساءلة التي تنزل الذات من تعاليمها وتجعلها بمنطق الجدل موضوعا يستجوب، حتى لكأنها بفعل التبادل الحاصل بينهما وبين الموضوع خلق جديد من نتاج هذا التداخل في الجدل دون سواه.

بمعنى أن الموقف التأويلي أصبح فيه السائل الطرف الذي يجرى استجوابه: يستوجبه الموضوع ويلقي عليه أسئلة لا هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد مناهج تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه، "وهنا يصبح نموذج "الذات" والموضوع مجرد تظليل، فالذات الآن قد غدت هي الموضوع، ومن هنا تكون فكرة المنهج لا تنشأ إلا في سياق تصور الذات- الموضوع، الذي يصبغ الموقف

163- GADAMER H,G, *Vérité et Méthode*, op. cit., p485.

التأويلي للإنسان، ويعد هو الأساس الذي يقوم عليه التفكير الحديث التقني التلاعبي"[164].

أن المنطق الجدلي كما تقدمه الفلسفة الهيغلية وفتحها للجدل بين الذات والموضوع يلغي دور الذات ويجعلها مجرد خلف تائه لا يملك حق إبداء رؤيته أو تعليل موقفه أو القدرة حتى على وعي الموضوع وإدراكه، كما أن هذا التبادل جعل الذات حبيسة هذا النسق، فلم تعد تبصر إلا بعين الجدل كنسق استدرجها بدعوى الانفتاح والمساءلة والحوار ليغلق عليها فيما بعد، وهذا ما أوضحه ماركس فيما بعد لأن *هيغل* بإغلاقه النسق يكون قد قتل ذاتية الذات وأرادها مجرد موضوع يسأل فيجيب "إن وجاهة المشروع الهيغلي تمكن في مناهضته النزوع المنهجي الذي أقحم داخل حقل العلوم الإنسانية وهي له رافضة خاصة معالجته قضية التاريخ باعتبارها الجانب الأبرز في مشروع الجدل الهيغلي، إضافة إلى حديثة عن الروح باعتبارها محور هذه الفلسفة"[165].

إن هرمنيوطيقا *غادامير* تشق طريقها بعيدا عن الذاتية المطلقة سواء التي أشعها *هيغل* عبر مفهوم الأبدية، أو الجدل الذي أقامه *أفلاطون* على أساس النزعة المثالية، إنه جدل يقيم داخل بنية الوجود مثلما كان مع أستاذة *هيدغر*، انه يأخذ عن هوسرل مقولة العودة إلى الأشياء نفسها بحيث يترك الشيء بفصح عن حاله.

فإذا كان المنهج ينطوي على ضرب من المساءلة تفتح جانبا واحدا من الشيء فإن التأويل الجدلي يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبل أن يكون هو المسئول لا السائل تمة فقط يمكن للشيء/ الموضوع أن يتحرر من قيود واحدية المنهج،[166] ويصبح ذاتًا له الحق

164-عبد العزيز بوشعير، مرجع سابق، ص ص67-68.

165- بارة عبد الغني ، مرجع سابق، ص275.

166-مصطفى عادل، مرجع سابق، ص281.

في أن يكون ذاته ويحيا وجوده الخاص، بعيدا عن إكراهات الذات المتعالية، فيكون الفهم بذلك حوارا ومشاركة، وتفاعلا وما يجعل هذا ممكنا هو لغوية الفهم الإنساني (الصبغة اللغوية للفهم) والوجود في الآن نفسه بحيث يكون الفهم في اللغة، ومن خلالها تتكئ هرمنيوطيقا غادامير على جملة من المقولات بمثابة الخطوط الرئيسية التي نسجت بها خيوط فلسفة تأويلية ومن هذه المقولات نجد:

المسافة الزمانية La distance Temporelle، المقام.الوضع التأويلي La situation herméneutique، الحلقة التأويلية Le cercle herméneutique،

انصهار الآفاق Fusion des horizons، منطق السؤال- الجواب- Le logique question réponse، هرمنيوطيقا الممارسة La herméneutique de l'application، قضية القروض/ الأحكام المسبقة، قضية الفهم المسبق Le problème de la précompréhension، الوعي التاريخي أو مبدأ نشاط التاريخ Le principe du travail de l'histoire أو فاعلية نشاط التاريخ، L'histoire de l'efficience، اللغة بما هي وسيط للتجربة الهرمنيوطيقية

Le langage médiateur (médium) de l'expérience herméneutique، مفهوم اللّعبة/ اللّعب le concept de feu.

هذه المفاهيم مجتمعة تؤسس نظرية التأويل الغادامیرية وبالتالي فإن مشروعه يتجاوز مجرد وضع أسس لبناء نظرية لا مكان لها في واقع الإنسان وتجربته في الحياة[167].

إن المشروع الهرمنيوطيقي يستدعي أن نضع حدودا لما يعرف بالمناهج العلمية المندفعة ونحو العلوم الإنسانية، فلا يمكن أن يتحول الكائن الإنساني إلى موضوع قابل لملاحظة نظرية التطور الذي يعتقد دعاتها بأنه مادام الإنسان كائنا تاريخيا فإنه يحتل

167- بارة عبد الغني ، مرجع سابق، ص ص279-280.

مكانة في سلسلة التطورات التاريخية فمادام يضير لو أخضع للتجربة والملاحظة وهو الأمر الذي جعل القول بضرورة أن تنظم العلوم (الإنسانية) العلوم الطبيعية حقيقة، غير أن القائلين بمقولة التطور أغفلوا أهمية الكينونة داخل التاريخ، بحيث تكون حياة الكائن ضمن سياق المجتمع الذي يوجه فيه، أو الثقافة التي ينحدر منها فهذا الكائن ينتمي اجتماعيا وفكريا وسياسيا وعقديا إلى منظومة تقاليد التي نشأ عليها أو اكتسبها بفعل الممارسة أو التجربة، ومن ثمّ فهو يتمنى إلى جهاز مفهومي به يدين وإليه ينحاز في رؤيته للعالم[168].

وبالتالي فبحكم هذا التواجد داخل التاريخ فإن الرؤية التي يسلطها المنهج العلمي مستحيلة فالإنسان كونه كائن تاريخي فهو داخله ويصارع من أجل أن يدركه وهنا يمكن جانب التوحد في الإنسان فهو يعي ذاته وعيا تاريخيا وهذا ما يسميه *غادامير* "نشاط التاريخ"، حيث لا قدرة للمناهج الموضوعية على فصل الذات عن موضوعها، أول القول بنظرية التطور التي كل ما تفعله هو اختزال هذا الوعي المتميز في مقولات العلمية همها الوحيد تبرير منطلقاتها النظرية، فالإنسان كائن تاريخي يواجه نفسه عبر تاريخيته.

هذا وقد أوضح *غادامير* في مقدمة مؤلفه "الحقيقة والمنهج" بقول فصل لا يدع مجالا للشك قصور مناهج العلوم الصحيحة، وعجزها في أن تكون إبدالا منهجيا في مجال علوم الروح، لا لشيء إلا لأن فهم وتأويل النصوص مهمة لا تتطلع بها المنهجية العلمية، بقدر ما هي من المهام التي ينهض بها الإنسان عبر تجربته العامة في هذا العالم[169]، إن طبيعة التجربة في العلوم الإنسانية ووصفها بالطبعة الفنية فإنه يصبح في حكم المعتذرة تسليط أدوات المنهجية العلمية عليها، "فحين نلتقي العلوم الإنسانية ببعض النماذج من التجارب الكائنة خارج العلم، بتجربة الفلسفة وبتجربة الفن، وتجربة

168- بارة عبد الغني، مرجع سابق، ص282.

169-مرجع نفسه، ص283.

التاريخ نفسه، وهي كلها نماذج من التجارب تعرب عن حقيقة لا يمكنها أن تخضع للتفحص بالأدوات المنهجية (الميثودولوجية) التي يملكها العلم،"[170] وهذا ما أوضحه *غادامير* في فشل محاولة *دالتاي* تأسيس أورغانون لمنهجية علوم الفكر اعتمادًا منه بأنه لا مرد لعلوم الفكر من بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية العلمية[171].

فالهرمنيوطيقا وفق هذا التصور ليست منهجية لعلوم الفكر لكنها محاولة لإدراك حقيقة ما وراء الوعي المنهجي الذي هي عليه هذه العلوم نفسها، وعلى ما يربطها بتجربتها في العالم برمته فإذا حملنا الفهم كموضوع لتأملنا، فإن هذا لا يعني بالضرورة، إعداد تقنية للفهم كما توخّت تحقيقه الهرمنيوطيقا الموجودة، الفيلولوجية أو الثيولوجية"،[172] فهي محاولة لتحديد شروط إمكانية الفهم.

وعلى هذا فإن *غادامير* كان حريصا على إعادة النظر في مفهوم المنهج الذي كان هذا المفهوم يؤدي إلى أنه ليس هناك سوى منهج واحد يقود إلى الحقيقة وهذا ما توارث عن ديكارت لكن حسب غادامير "حتى لو اعترفنا بأن ذلك المنهج يتسم بالمرونة من حيث إجرائياته، فإن هذا المفهوم قد أحرز الهيمنة على الإبستيمولوجيا الحديثة وعلى العكس من هذا فإن ما يميز موقفي أنا في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو أني أنشغل مرة أخرى في المجادلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فإذا ما تفحصت الاختلاف الرئيسي بين وجهتي نظر هما تبدو لي المحاولة بين منطق جون ستيوارت مل من جهة ومنطق *دالتاي* من جهة أخرى قائمة على الافتراض المسبق

170- مرجع نفسه، ص283.

171- غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص286.

172- بارة عبد الغني، مرجع سابق، ص283.

نفسه، الافتراض القائل بموضوعية المنهج، فكل شيء يختزل ضمن هذا الافتراض إلى مناهج موضوعية متضادة"[173].

وعلى هذا النحو فالهرمنوطيقا الغاداميرية هي تأمل فلسفي حول الحدود المفروضة على كل هيمنة تقنية علمية للطبيعة والمجتمع الدفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية، هو إحدى النشاطات الهامة لفن التأويل الفلسفي[174].

173- غادامير هانز جورج ، بداية الفلسفة، مصدر سابق، ص ص37-38.

174- غادامير هانز جورج ، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 58

الفصل الثالث تأويلية غادامير الفلسفية والعلوم الإنسانية:

المبحث الأول: فن الفهم والوعي التاريخي في الممارسة التأويلية للعلوم الإنسانية.

المبحث الثاني: البنية الحوارية وتوسط اللغة في التجربة التأويلية

المبحث الثالث: تأويلية غادامير:ما بين بيتي وهيرش.

عندما نعود إلى تأويلية *غادامير* هذا يعني أننا نعود إلى الأصول الخاصة للثقافة الألمانية، لأن معه بدأ المصطلح يتخذ أهمية في الوعي العام[175]، على حد قول جان غروندان، فهرمنيوطيقا *غادامير* أخذت في الانتشار على نطاق واسع تجاوزت فيه رومانسية *شلايرماخر*، و*دالتاي*، باعتباره أعاد إدراجها في قلب الجدل الفلسفي، وقد شكل كتابه الشهير "الحقيقة والمنهج" .wahrheit und methode, vérité et méthode والذي يضم عصارة فكره وخلاصة تجربته الفلسفية. حيث نسج خيوط فلسفته التأويلية مرورا *بأرسطو، كانط، ديكارت، هيغل*... وصولا إلى السؤال *الهيدغري*...

لقد اعتبر هذا المؤلف حدثا بارزا باعتبار انه لقي نجاحا بين المفكرين والفلاسفة، خصوصا أنصار النزعة العقلانية النقدية، ودعاة العقل الجدلي، وأصحاب النقد التفكيكي وهذا بما أثاره من نقاشات حول القضايا التي طرحت، وحسب عادل مصطفي فان هذا الكتاب لا يقارن في ثرائه ودقته إلا بالسفرين الجليلين الآخرين حول النظرية التأويلية اللذين كتبا في القرن العشرين ل *يواقيم فاكس*، و*اميليوبيتي*[176].

إن مشروع *غادامير* يعد فتحا فلسفيا جديدا غير مسبوق لأنه فتح الجدل الفلسفي من جديد جدل السؤال/الجواب وذلك بإعادة صياغة السؤال الذي شغل الفلاسفة السابقين أو بصياغة أخرى السؤال الذي أثاره *هيدغر*(الكائن والكينونة)، سؤال عن حدود الفهم وشروط تحقيقه، و لربما أن هذا ما جعله يعلن أن مشروعه التأويلي هو تأسيس "فلسفة هرمنيوطيقية عالمية،"[177] تعمل على إشاعة أدبيات الحوار بين الثقافات عبر الفهم كممارسة تأويلية.

---

175 GRONDIN JEAN, *l'herméneutique,* 2eme éd. PUF, Paris, 2008, p 48

176– عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 274.

177 GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode,* op. cit., p 501

إن المعنى العام للهرمنيوطيقا يمكن أن يؤدي إلي ضربين: فالأول يعني بالنظرية الشاملة للتأويل وهذا ما مثلته الحقبة الرومانسية التي كانت تبحث عن تأسيس صارم للفهم/الشرح في العلوم الصحيحة، قائم على تأويل نحوي، وتأويل نفسي، وهذه الثنائية تناسبت إجمالا مع هرمنيوطيقا *شلايرماخر* و*دالتاي*، وأما المعنى الثاني فيمثل التأمل الفلسفي المتمحِور حول ظاهرة الفهم من جهة، وحول الطابع التأويلي لتجربتنا في العالم من جهة أخرى، وهذا النوع من الهرمنيوطيقا قد عرف انتشارا واسعا في القرن العشرين إذ نجد أكبر مبدعيه، *هيدغر*، *غادامير*، *بول ريكور*..

المبحث الأول: فن الفهم والوعي التاريخي في الممارسة التأويلية للعلوم الإنسانية.

إن ما استرعى انتباه *غادامير* في هرمنيوطيقا *هيدغر* ليس إيضاح الافتراضات الخاصة بالفهم، ومجاوزة اغتراب الذات، بل ثورته كانت على ذلك التصور الأداتي للفهم. فبعد ما كان الفهم يتخذ نطاقا واسعا بمعنى التفسير العلمي بغية الوصول إلى قانون عام تفهم على أساسه الظواهر الإنسانية (التي وجدت نفسها تقرأ بمعايير وقوانين خارجة عنها)، إلا أن هذا التفسير لم يساعد على الإلمام بظواهرها وفهم معطياتها، فإستباقية الفهم على التفسير تمتد إلى الفلسفة الرومانسية والتي شكلت منعرجا في تاريخ الهرمنيوطيقا ونقطة فاصلة بين الهرمنيوطيقا التقليدية والهرمنيوطيقا الحديثة، إذ تعود جذور هذه النقلة النوعية مع *شلايرماخر* في تجاوز تفسير النصوص والبحث عن معناها وهذا من اجل أن يسلط الضوء على "عملية الفهم".

إلا أن هذا التوجه السيكولوجي عنده كان يحول دون بلوغ البعد التاريخي بالضبط لظاهرة الهرمنيوطيقا[178]، وهذا ما وجهه غادامير كنقد للهرمنيوطيقا الرومانسية في الأساس مستندا على"الفهم" الذي لم يعد مفهوما منهجيا كما لدى *درويزن*، ولا كما كان في محاولة *دالتاي* لتقديم أساس هرمنيوطيقي للعلوم الإنسانية. فالفهم عملية معكوسة تمضي فيما وراء نزوع الحياة نحو المثالية، فانه السمة الأصلية لوجود الحياة الإنسانية نفسها.

---

[178] GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode*, op. cit., p 414.

وبما أن *غادامير* انطلق من *هيدغر* "الوجود والزمن" فانه ينطلق من دائرة الفهم الذي أعطاها *هيدغر* تحولا انطولوجيا إذ يقول غادامير في هذا المعنى:"[إنني] أوسع في تأويليتي البعد الجديد الذي أعطاه *هيدغر* لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلا خاصا للعلاقة بالعلم بل هو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم"[179]،

على الرغم من اهتمام غادامير بمسألة الكينونة إلا أنه لا يهدف إلى عرض تحليل للوجود والبحث في مسألة الكائن لأنه لم يعد الاهتمام بالوجود وإمكانية فهمه وتأويله من خلال الكائن من أجل الموت يحتل المكانة المركزية التي كان يشغلها في هرمنيوطيقا *هيدغر*، وإنما جل ما يهم *غادامير* هو صياغة فينومينولوجيا تهتم بحادثة الفهم، معنى هذا أنه لا يسعى إلى صياغة القواعد المخصصة لممارسة الفهم، وإنما يقتصر على وصف كيفية انجاز الفهم التأويلي، أين يمثل الشيء ذاته المقياس الذي يقاس عليه كل فهم.

إن الفهم الذي كان مع *هيدغر* ليس مثالا معدا للتجربة الإنسانية التي تتبناها الروح في عمرها المتقدم، كما يرى *دالتاي* وليس هو مثالا منهجيا ثابتا للفلسفة بمقابل سذاجة الحياة التي تتأمل ذاتها كما يرى *هوسرل*، بل هو على العكس من ذلك انه الشكل الأصلي لتحقق الدزاين الذي هو وجود في العالم، فيما أن الدزاين كائن قلق وبالدرجة الأولى إزاء مستقبله الذي يفهمه تبعا لتغير التوقعات المسبقة، ومن خلال هذا التنبؤ بالمعنى فإن الفهم ينطوي على نوع من المغامرة علما أن الوجود يخبئ له الموت بكيفية لا يمكن تجنبها، "وكون الدائرة الهرمنيوطيقية ترجع إلى نمط وجود الدزاين، فذلك لأنه لا وجود لأي فهم دون توقع ولا تأويل دون فهم مسبق".[180]

---

[179] –جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2007، ص ص 125-126

[180]– هشام معافة، مرجع سابق، ص ص 84–85

فالفهم هو شكل وجود الدزاين قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض عملية أو نظرية، وبالتالي فإن ظاهرة الفهم الهيدغرية هي تفكيك للذات، وتفكير في أصولها الفينومينولوجية و الأنطولوجية التي تجعلنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني هو وجود مؤول، أي وجود تجسده اللغة، وبذلك نقلت وضعية الفهم من نمط المعرفة إلى نمط في الوجود، نمط تجاوز به كلا من الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والميتافيزيقية الغربية اللتان حاولتا تحقيق الموضوعية، بحيث سيكون لها اثر بليغ في فكرة "البنية المسبقة" la structure d'anticipation عند *غادامير* ، والتي تؤسس المعرفة التاريخية، فهي لا تعني أن الوجود له بنية موضوعية قبلية، بل خاصية لتجربة الدزاين بالوجود الذي يكون بمثابة وعي مسبق، خبرة سابقة على الموضوعية، إذ تعني هذه البنية المسبقة أن الوجود يكون معروفا من قبل بشكل ما بواسطة المؤول.هذا يرمي إلى أن العلوم التاريخية أي الإنسانية لها مكونات البنية المسبقة التي تنطبق على كل تأويل.

إن مقولة البنية المسبقة عند *هيدغر* تنشد حقيقة الوجود، ليس مطابقته لقصدية المؤلف، وليس في باطن النص المراد تأوليه، بل الحقيقة الشاملة في أنطولوجيتها، في علاقة هرمنيوطيقية تجمع: المؤلف -النص- المؤول، تدخل كلها في قلب الحقيقة، تسعى إلى المؤول وليس العكس.

ولهذا يذهب غادامير إلى انه ليس هناك فهم خاص أو رؤية للتاريخ بدون الإشارة أو الإحالة، بل إن فهم التاريخ، ورؤيته لا يتمان أبدا إلا من خلال وعي يقف في الحاضر، ورغم ذلك فإن مفهوم التاريخية، حتى وهو يؤكد هذه الحقيقة، يؤكد في الوقت نفسه على أن الماضي يظل يؤثر على الحاضر ويفعل فيه فعله: فالحاضر أيضا لا يمكن رؤيته ولا فهمه إلا من خلال مقاصد وطرائق رؤية وتصورات مسبقة منحدرة من الماضي.

إن الماضي بالنسبة *لغادامير* ليس كومة من الوقائع يمكن تحويلها إلى موضوع للوعي، "وإنما الماضي تيار نتحرك فيه ونشارك لدى كل فعل من أفعال الفهم، ولذلك فإن التراث ليس شيئا يقف قبالتنا بل هو شيءٌ نقف فيه ونوجد خلاله، وهو، معظمه،

وسط بلغ من الشفافية حدا يجعله غير مرئي لنا،تماما مثلما أن الماء غير مرئي للسمك"[181].

كما أن *غادامير* يشير إلي أن الوعي التأويلي لا يوجد إلا في ظروف تاريخية محددة، والتراث الذي يكمن في توريث مادة تراثية واضحة بذاتها، يجب أن يصبح موضع تساؤل قبل أن يثنى لن أن نصبح ونعين بجلاء بأن نملك التراث مهمته تأويلية، إذ يقول *غادامير:*" ومؤدى أطروحتي هو أن عنصر التاريخ الفعال يؤثر في فهم التراث برمته، على الرغم من تبني منهاجية العلوم التاريخية الحديثة التي تجعل ما ينمو تاريخيا وما ينقل تاريخيا موضوعا يتأسس مثل أية نتيجة تجريبية، كما لو كان التراث غريبا، وغير مفهوم من وجهة نظر إنسانية مثل موضوع من موضوعات الفيزياء"[182].

فمند ميلاد الوعي التاريخي الذي يتضمن مسافة أساسية بين الحاضر والتراث التاريخي برمته، كان الفهم مهمة تتطلب توجيها منهجيا، ومن هنا يوضح *غادامير* الغموض الذي يكشف مفهوم الوعي المتأثر تاريخيا، ويتمثل هذا الغموض برأيه في أن الوعي استخدم ليعني في وقت واحد، الوعي المتأثر بمجرى التاريخ والذي جاء قوله: " إن الفكرة الأساسية في مانقشتي هي أن التاريخ الفعال ما يزال يحدد الوعي التاريخي والعملي الحديثين وهو يفعل ذلك من دون أية معرفة ممكنة بهذه الهيمنة بذلك يكون الوعي المتأثر في التاريخ محدودا جذريا في أن وجودنا كله متأثر بكليانية قدرنا، يتجاوز حتميا معرفته بذاته، بيد أن تلك البصيرة هي بصيرة رئيسية لا تقتصر على أي

---

[181]– مصطفي عادل، مرجع سابق، ص 298

[182] – غادامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 41.

موقف تاريخي محدد بصيرة التقت بأي حال، مع مقاومة خاصة في الفهم الذاتي للعلم بوجه البحث التاريخي الحديث، والنموذج المنهاجي للعلم عن الموضوعية"[183].

لقد وضع غادامير ثلاث أنماط للوعي التاريخي لعلاقة"أنا"-"أنت":

الأول: الأنت بوصفه "موضوعا" داخل نطاق أو مجال ← أنا- أنت ينظر إلى الشخص الأخر "كشيء".

الثاني: الأنت بوصفه إسقاطا تأمليا انعكاسيا ← ينظر إلى الأخر "كشخص".

الثالث: الأنت على أنه تراث يتحدث، وهذا النمط في ما يراه هو وحده وعيا تاريخيا أصيلا.

إن هذا النمط الأخير من علاقة"أنا"- "أنت" هو النمط الأعلى للتجربة التأويلية ويتميز بالانفتاح الأصيل على الأخر ويجربه ك "أنت" حقيقي، فلا يعامله كموضوع أو وسيلة، ولا يصادر حقه في إمكانية أن يقول لنا شيئا ما، وهذا النوع من الانفتاح ليس حكرا على المتكلم، بل من يصغي ويستمع منفتح أصلا، إلا أن الاستماع في هذه الحالة لا يعني الإذعان لرغبات الأخر من غير بصيرة، بل يعني أن نتقبل أمورًا تتعارض مع أفكارنا دون أن نكره على ذلك[184].

إن علاقة" أنا"-"أنت" الحقيقية انه يتغير يتعّدل من خلال الأخر، وهو الأساس الذي يقوم عليه الوعي التاريخي الحق[185].إن هذا الوعي يتكون من علاقة بالتاريخ لا يمكن للنص فيها أن يكون"أخر" بشكل موضوعي، ذلك أن الفهم ليس بالتميز السلبي

---

[183]– مصدر نفسه، ص 41.

[184]- هشام معافة، مرجع سابق، ص 91.

[185]– مصطفي عادل، مرجع سابق، ص 323.

لأخرية الماضي، بل هو بالأحرى أن يضع المرء نفسه بحيث يقر له الأخر بالأهلية والاستحقاق، فعندما يقرأ شخصا نصا تاريخيا على انه مجرد شيء تاريخي فإنه يكون قد صادر بالحاضر مسبقا وجزم به، أما الوعي التاريخي الأصيل فهو لا ينظر إلى الحاضر على انه ذروة الحقيقة، بل يتدّرع بالانفتاح الدائم للدعوى التي يمكن للحقيقة الكامنة في العمل أن توجهها إليه."إذن فالوعي التأويلي لا يتحقق في اليقين الذاتي المنهجي بل في الاستعداد والانفتاح الخبروي كنقيض للجزم الدوغماطيقي"[186].

ومن خلال هذا فإن *غادامير* رأى في هرمنيوطيقا *هيدغر* على أنها تكتسب بعدا جديدا من خلال تأويله المتعالي للفهم، لأن مسألة انتماء المؤول لموضوعه لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على أن تؤولها بشكل مقنع، إذ أصبحت الآن دلالة يمكن البرهنة عليها انطلاقا من الهرمنيوطيقا.

إن القول بأن الدزاين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق كذلك على فعل الفهم في العلوم الإنسانية، لأن بنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي بحيث أن الروابط العينية تربط ما هو سائد في التراث، إذ يغدوا كل نشاط خاص بالفهم هو لحظة في حياة التراث ذاته الذي يكون فيه المؤول والنص عناصر تابعة له.

إن هذه الرؤية الهيدغرية حول تقيد الفهم بالتراث جعل *غادامير* يؤكد على الأحكام المسبقة وأهميتها الخاصة في عملية التأويل: أن التأويل الذاتي للفرد هو مجرد رجة في التيار المغلق للحياة التاريخية لهذا السبب فإن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له، إنها الواقع التاريخي لوجوده وصفوة القول أن الأحكام المسبقة ليست مجرد شيء ينبغي، أو يمكن أن نستغني عنه، إنما هي أساس قدرتنا على فهم التاريخ على

[186]-مرجع نفسه، ص 324.

الإطلاق،[187] فأي تأويل ينبغي أن يتوفر على فروض مسبقة، فلا النص الإنجيلي ولا الأدبي يتم تأويله بدون تصورات مسبقة.

ما دام الفهم هو بنية أساسية متراكمة تاريخيا وعاملة تاريخيا فإنه يتبطن حتى التأويل العملي، فمعنى التجربة التي نصفها لا يأتي من تفاعل العناصر من التجربة بل من التراث التأويلي الذي نقف فيه ومن الاحتمالات المستقبلية التي تفتحها زمانية الماضي-الحاضر-المستقبل.إذن على كل من الفهم العلمي وغير العملي. إنها عالمية شاملة، ولا يمكن أن يكون هناك فهم بلا فروض مسبقة سواء داخل العلوم أو خارجها[188].

إن *غادامير* يتجاوز *هيدغر* في أن الفهم ليس فقط فهم للوجود، وإنما أيضا الفهم بوصفه وجود أو كينونة معرفية أو أنطولوجية، وبالتالي يكون الفهم تركيبة تأويلية يلتحم فيها الوجود بالوجدان، أو التعقل بالحدس،أو النظر بالذوق، لأن الفهم هو أساس تجربة"التواجد" التي يشكلها الفرد في حاضره كتأويل ذاتي لتجاربه وميولاته، وبالتالي فهو بعيد عن الفهم السيكولوجي الذي أراده *شلايرماخر*، في تطابق بين القارئ والقصدية الأصلية للمؤلف وفق التعقل التكهني، بهذا يعزل *غادامير* الفن عن الوجود ليدرسه في كينونته بالذات، وإن كان لا انفكاك للوجود عن فهمه وإدراكه.

بذلك يكون *غادامير* قد قدم لنا فينومينولوجيا تهتم بحدث الفهم وليس بتوجع تحليلي معين للوجود[189].معنى هذا أن الأمر لا يتعلق بكيف يجب الفهم وإنما يتناول سؤالا أكثر أهمية وأولوية وهو ماذا يحدث فعليا أثناء الفهم؟ وفي الواقع انه تقليد الفلسفة العملية الذي يرجع إلى *أرسطو*،والذي اختفى في النهاية تحت تأثير المثل الأعلى العلمي

---

[187] -مصطفي عادل، مرجع سابق، ص 307

[188] –مرجع نفسه، ص 308

[189]– غراندان جان، مرجع سابق، ص 120.

الحديث، وبالتالي تكون هرمنيوطيقا *غادامير* الفلسفية مختلفة عن النوع الهرمنيوطيقي ذي التوجه المنهجي، وإنما هي محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر على المنهج، ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم، إذن التأويلية تهدف إلى "جلب الخطط المكونة للفهم إلى حقل الوعي لجعلها مثمرة عبر القرار الذي تتطلبه الحالم المجسمة على حد تعبيره"[190].

انطلاقا من هذا تعتبر طبيعة الفهم هي السؤال المركزي في اهتمامات *غادامير* فالمصطلح الألماني verstehen له صلة وثيقة بمفهوم verstandigung أي "بلوغ تفهم شخص أخر، والوصول إلى اتفاق مع شخص أخر" وكذلك على صلة وثيقة ب einverstandnis بمعنى الفهم، الاتفاق، الإجماع، عوضا عن الثنائية التي ينطوي عليها الفهم (شخص يفهم شيئا ما).

إن *غادامير* يقدم ثلاثية شخصا يتفهم الأخر بصدد شيء ما يفهمانه كلاهما،فعندما يفهم شخصان احدهما الأخر فإنما هما يتفهمان بصدد موضوع ما،وهذا الشيء ليس رأيا،كما في حالة شخصين يتبادلان وجهتي نظر، فنحن عندما نفهم شخصا أخر، فإننا لا نفهن هذا الشخص فحسب، ولا نفهم نظرته فقط، إنما نحن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت الطريقة في النظر إلى الموضوع ذات مشروعية لنا أيضا، وبهذا المعنى فحتى "الفهم الذاتي sichverstehen" لا يعني أن يعرف المرء نفسه باتجاه موضوع ما،إنما بحسب الصيغة الألمانية أن يعرف المرء سبيله في مسألة معينة ،[191] هكذا تصبح قدرة الفهم عبارة عن عزم أساسي بواسطته يحيا الإنسان مع الأخر ويتواصل معه عن طريق اللغة والتي تمثل الأرضية المشتركة الذي يحدث فيها الفهم ذاته.

---

[190]– عبد العزيز بو شعير، مرجع سابق، ص 64.

[191]– عبد العزيز بو شعير، مرجع سابق، ص ص 64–65 .

بالتالي يمكن القول أن مشروع *غادامير* الهرمنيوطيقي يتأسس في الصيغة اللغوية التي يفكر فيها هي أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء لان الجزء لا يمكن فهمه إلا من خلال الكل، وهي وليدة الخطابة القديمة، فالقاعدة التأويلية عند القدماء تنص على إن الفهم يكون بدءا بالجزء والجزء يكون من خلال الكل، والتأويل في الأزمنة الحديثة نقلنا من فن الخطاب إلى فن الفهم l'art de la compréhension ، " فالشخص عندما يتعلم اللغات الأجنبية فإنه قبل كل شيء يتعلم تركيب جملة مفيدة قبل أن يفهم المعنى الألسني لأجزائها، ونشاط التأويل يكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتحدة المركز انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع كل يؤسس معيار الدقة في الفهم، انعدام الانسجام يعني إخفاق الفهم"...[192]

بيد أن *شلايرماخر* قد ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية.مثلما أن اللفظ (الجزء) يتقيد بسياق الجملة، فإن النص بدوره جزء لا يتجزأ من الكل(الفنون الأدبية)- إلا انه من جهة أخرى، النص هو جزء من الحياة الفكرية للمؤلف، وقد استوحى *دالتاي* من هذه النظرية عندما يتحدث عن البنية والتركيز حول نقطة مركزية إنتاج الفهم عن الكل، فلقد حول كل تأويل إلى الفضاء التاريخي،[193] بمعنى أنه ينبغي فهم النص انطلاقا من النص نفسه.

يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة المعنى مشترك[194] هدف كل تفاهم وفهم هو الاتفاق حول الشيء (أو الانسجام) مع الشيء، هكذا كان دور الهرمنيوطيقا دوما تصحيح الاتفاق، الانسجام الناقص أو المعكر، وليس أدل على ذلك ما نجد في تاريخ فن التأويل نفسه

---

[192] –مرجع نفسه، ص 68.

[193]– هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 120.

[194]– مصدر نفسه، ص ص 120–121

ولتحقيق ذلك اقترح *غادامير* انطلاقا من الرؤية الفينومينولوجية اتجاه المؤول إلى الشيء نفسه والاتحاد به، "بمعنى انه يوجه المؤول انتباهه إلى الأشياء نفسها باعتبارها نصوصا سديدة من منظور الفيلولوجي التي تعالج بدورها الأشياء نفسها"[195].

إن ضوابط الفهم وشروطه في هرمنيوطيقا *غادامير* هي محاولة جديدة في إعادة تشكيل ميتافيزيقا الوعي، والتي بدأت مع *هوسرل* وأصلحت مع *هيدغر*، فهذه المحاولة في الوعي هي لاستقبال التراث من خلال إعادة فهم الفهم باعتباره فنا،إذ نرى أن الفن هنا هو الفعل التخيلي الأكثر قدرة على فتح الذات على التراث ومن تم العالم، يقول *غادامير:* "يجب على الهرمنيوطيقا أن تكون محددة ككل في أنها تنطق تجربة الفن، ويجب أن يدرك الفهم كجزء من الحدث الذي يتحقق فيه المعنى، الحدث الذي يتشكل فيه معنى جميع التعبيرات-التعبيرات الفنية وجميع أنواع التراث الأخرى- ويصبح ذا وجود فعلي"[196]

إن غادامير كان يبحث عن حقيقة تستوعب الكائن الإنساني برمته تتعدى معارفنا حول الحياة والطبيعة والمجتمع، وبالتالي فهو بذلك قد تجاوز الحصانة العملية والصرامة المنهجية التي تتناول التفسير/ الشرح كتقنية في استباق الظواهر وهو بذلك لا يتنكر للمنهج ولا للأساس الإبستيمولوجي للفهم، وعلى هذا فإن الفهم يلتقي بالتراث فهو يعاد تفعليه على ضوء تاريخيته، أي تاريخية الفهم بمقتضى هرمنيوطيقا تصل مسافة الحاضر بالماضي، بل إن اهتمامها بالتراث يجعلها محور التوتر بين الزمن الآني والزمن الآفل وبين انتسابها لتراث معين، فالهيرمنيوطيقا إذن لا تعني مهمتها بتأسيس إجراء منهجي للفهم بقدر ما هي تبيان الشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث هذا الفهم.

---

[195]–عبد العزيز بو شعير، مرجع سابق، ص 69

-[196] GADAMER HANS GEORG, *vérité et méthode*, op. cit., p.184

إذن وفي الأخير فإنه يمكن القول بأن فن التأويل في العلوم الإنسانية يحذوا حذو نموذج التطبيق في تأويليتى القانون والثيولوجيا، وبهذا يكون *غادامير* قد قدم أسلوبا في فهم عمليات الفهم داخل التاريخ من منظور التطبيق التأويلي الذي فعله في هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية، والذي أحياه بالعودة إلى اليونان، الجذور التراثية من مبدأ"المعرفة العملية"فما يميز المعرفة العملية هو أن"الفهم حالة خاصة في تطبيق شيء كلي على حالة جزئية"[197] في جدل دائم بين المبدأ العام، والحالة الخاصة.

إن *غادامير* بهذه الرؤية كان يطالب بالكينونة، كينونة التأويل، لأن فلسفته هي انتقال من الهرمنيوطيقا (الإقليمية) إلى الهرمنيوطيقا العامة، ومن إبستيمولوجيا علوم العقل إلى الانطولوجيا، فبالنسبة *لغادامير*، العصر الرومانسي قلب فقط أطروحة عصر الأنوار دون تغير الإشكالية وللجدل ، وما يعاب على *دالتاي* هو أنه قد بقي أسير صراع بين منهجين، ولم يعرف كيف يتحرر من النظرية التقليدية للمعرفة، لقد ظلت نقطة انطلاقه هي وعي الذات، فمع *دالتاي* بقيت الذاتية هي المرجع الأخير وسيكون إذن رد الاعتبار للأحكام المسبقة للسلطة، والتقليد، ضد هيمنة الذاتية، ضد معايير الفلسفة التأملية، التاريخ بالنسبة له يتقدم علي ويسبق تأملي، أنّا انتمى إلى التاريخ قبل أن انتمى إليّ، وما يلاحظه *غادامير* على *دالتاي* هو انه بقي تأمليا ولم يملك الوعي التاريخي.

---

[197]- GADAME HANS GEORG ,*vérité et méthode* op. cit.,,p.329

المبحث الثاني: البنية الحوارية وتوسط اللغة في التجربة التأويلية:

إن تناول مسألة الفهم يحيلنا إلى مسألة اللغة وبتالي تصبح عوائق التعبير اللغوي هي عوائق الفهم، لأن كل فهم تأويل، وكل تأويل يصيبّ في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام، والتي هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته، إذ تصبح لغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم ولهذا وجدت رابطة متينة بين اللغة والفهم وبالتالي التأويل، من هنا تحتل مسألة اللغة موقعا محوريا في العلوم الإنسانية عند *غادامير*، إذ يقول:"اعتقد أن مشكل الهرمنيوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف – وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني التي قد نتطرق إليها يوما ما..."[198].

وقد انتهى *غادامير* بعد حوارات مع كثير من علماء الفيزياء والرياضيات حول مكانة اللغة في مختلف العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى أن اللغة هي وصف أو طريقة نحو إدراك الحقيقة بتأويل ووصف الظواهر ومجاوزة النقائص. "فاللغة هي أيضا بالنسبة للفيزياء عبارة عن أداة أو ربما طريق أو مخطط إجمالي نحدده سلفا"[199] ولقد أشار بعض الفيزيائيين إلى أهمية اللغة باعتبارها كقاعدة لكل اتفاق وتعاقد وينطبق هذا أيضا على الرمزانيات الاصطناعية في العلوم، أما من جهة أخرى فإننا نسعى في العلوم الإنسانية إلى التأكيد على أن الطريقة المثلى في تحليل النصوص (الفهم

---

[198]– غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 135.

[199]– مصدر نفسه، ص 136.

التاريخي، والتراث المندمج والمتحدد) ليست الهدف الأسمى ولكن فكرة العلم تشتمل أيضا على قضايا ثابتة و تنطوي على الطبيعة الإنسانية غير القابلة للتغير، "فدور الفلسفة اليوم هو إيجاد أرضية مشتركة تضم جميع الاتجاهات والنزوعات المختلفة التي تتطور في أبحاثنا وتحقيقاتنا، هكذا يتلاشى التعارض القديم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وتصبح المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة في الوقت الراهن".[200]

"إن اللغة تتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار،بمعنى في بلوغ التفاهم"[201]،وهو ما يتيح تحقيق تواصل مع الذات والأخر، معنى هذا أن الطبيعة الحوارية للإنسان مع غيره.تتيح له تحقيق الفهم والتفاهم، تراثا كان أو وجودا وذلك من خلال تلك النصوص التي يعيد مساءلتها حوارا وتأويلا، لذلك يعتبر التفاهم في منظور *غادامير*، الغاية التي ينشدها الفهم، فلا يوجد فهم بلا تفاهم ولا تفاهم بلا حوار، ذلك أن البنية الحوارية للفهم la structure dialogique de la compréhension هي تقليد وضعه *سقراط* ليؤسس به دعائم التفلسف، بما هو فن السؤال بامتياز، وهذا بفضل إطلاق نموذج الحوار كشعار يهدف إلى القول:"تغيّر عمّا أنت عليه كن ذاتًا متسائلة لا هم لها إلا أن تعدّل آراءها وتغير مواقعها حتى يتأتي لها فهم الأخر والتفاهم، حوارًا، وتواصلاً، مختلفا وغيريًا، ثمة فقط يمكن أن تقر بتحقيق أدبيات الحوار les éthiques du dialogue وميلاد إنسان حواري homme dialogique "[202].

بالتالي فإنه يمكن القول بأن الأساس الفلسفي الذي يبنى عليه غادامير موقفه من اللغة وعلاقتها بالتأويل،هو أن"هناك مفاهيم ثلاثة رئيسية في الهرمنيوطيقا الفلسفية la philosophie hermenrutique هي التفسير،الفهم والحوار،فهذه المفاهيم ترتبط مع

---

[200]– غادامير هانز جورج ، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 136.

[201]- GADAMER HANS GEORGE , *vérité et méthode*, op. cit., p470

[202]– بارة عبد الغنى ، مرجع سابق، ص 318 .

بعضها البعض ارتباطا جدليا في العملية الهرمنيوطيقية لا ارتباطا منهجيا تصاعديا تترتب فيه خطوة على خطوة سابقة"[203]، فنشاط الهرمنيوطيقا يكمن في كلية اللغة للتواصل والحوار، ومجاوزة التصور المعياري الذي يجعل منها مجرد لعبة العبارات وسحرية الإنشاءات في المنطوقات، فكل حقيقة لغوية أو تاريخية أو فنية يحدها سياق مساحته التواصل بين الذوات المتناهية واستعمال يحرزه التطبيق والتوظيف والإنتاج في فضاء التجربة الإنسانية، فما اللغة إذن ليست بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية بقدر ما هي في مضامينها البراغماتية والتواصلية.

لقد تعقب *غادامير* أثار أستاذة *هيدغر* في اللغة بما هي جوهر التأمل الفلسفي عنده، والأساس التي يقوم عليه مشروعه الهرمنيوطيقي، بما هو مشروع أنطولوجي بالدرجة الأولى، يسعى فيما يقر غادامير إلى جعل اللغة وسيطا بين الإنسان والوجود أو بالأحرى القول إن الوجود حين يتكشف لا يسعه إلا أن يفصح عن ذاته لغة بمعنى أن"العالم يقدم نفسه في اللغة"[204].

بحيث أن الفيلسوف قد ميز بين نوعين من الممارسة اللغوية، ممارسة تختص بها الدراسات اللغوية التقليدية، وأخرى معالجة هرمنيوطيقا تقوم على معايشة اللغة على النحو الذي أراده *هيدغر*، إذ يجد هذا الأخير تجربة معاناة اللغة في أساليبها العتيقة التي تبغي جميع معلومات عنها من خلال ذلك النوع من التفكير الإحصائي أو الحسابي، معلومات تتزايد على الدوام نابعة في الأساس من فقهاء اللغة والفلاسفة التحليليون.

إن هذه الدراسة العلمية والفلسفية تهدف إلى إنتاج ما يسمى ب:" اللغة الشارحة" méta langage والذي تتفرد به الفلسفة التحليلية،[205] وعلى ضوء هذا التصور الهيدغري

---

[203] – بوشعير عبد العزيز ، مرجع سابق، ص 125.

[204]- GADAMER HANS GEORGE ,*vérité et méthode*, op. cit., p.474

[205]- حسن ماهر عبد المحسن غادامير، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا، دار التنوير، 2009، ص 89.

التي يرفض الاستعمال الأذاتي للغة، نجد غادامير يكمل مشروعه النقدي الذي استهله بالنزعة العلموية التي هيمنت على العلوم الإنسانية من لحظة أعاد فيها مكانة اللغة الانطولوجية كحدث يتوسط الإنسان و العالم على نمط وجود الكائن- في –العالم – (الدزاين) ليرتبط ب:"الكائن – مع – الأخر" في تجربة الفهم والحوار، وبالتالي يكون مشروعه في محاولة إبراز كينونة اللغة وخصوصيتها بما تشكل روح الفهم و مكاناته الأنطولوجية .إذن هذه الدعوة هي في إعادة التفكير في علاقة اللغة/الكلمات بالأشياء، فإذا كان العلم ينظر إلى الكلمة كعلامة تدل على شيء، فإنه في علوم الروح سلبٌ لطبيعتها الإبداعية في أن تكون ذاتها، وقتل لوظائفها التي تنتهي عدد و حبس لقدرتها على إبداع الأشياء من عدم، أو إعادة خلقها من جديد خلقا أخر، وهذا ما يتيحها نظامها اللغوي بوصفه العالم التي تولد منه الأشياء وليس كما هو معروف، من أن اللغة ليست إلا وسيلة في يد الإنسان يستخدمها كيفما يشاء، أو هي مجرد مرآة تتجلى على سطحها أشياء الوجود، لا ككائنات خرجت من رحمها، بل بما هي علامات تحمل أسماءها من عالم الأشياء الذي رحلت منه، فكأن اللغة عبارة عن وعاء يملأ أسماء ومعاني لها وجود قبلي وما دورها إلا أن تنقل هذه الأشياء بشكل أمين.

فإذا كانت المرجعية اليونانية عند *أرسطو* قد أعلنت أن الإنسان هو الكائن الذي يمتلك اللوغوس، إلا أن هذا اللوغوس لا يعني الكلمة وإنما الكلام أو القول أو الحديث. ومنه،..."فاللغة تحيا في الكلام التي تستوعب الفهم كله"[206].

فاللوغوس لا يعني"العقل" وإنما القول"فهو ليس متعلقا بشظايا الكلمات التي يمكن تصنيفها وتجزئتها وتشكيلها كما يحدث ذلك بناء وتأليف القواميس وإنما يرتبط فيما يعتقد غادامير بتأليف للكلمات والعبارات في وحدة المعنى،تصل اللغة والتفكير ضمن طبيعة تجربتنا الإنسانية المتناهية.

---

[206]- GADAMER HANS GEORGE ,*vérité et méthode*, op. cit., p.427

فغادامير على كل حال من الأحوال يؤكد "أن الكلام يدل على استعمال كلمات متأسسة على معان عامة، وتستمر في الوقت نفسه عملية مطردة لصياغة المفهوم وتتطور بوساطتها حياة لغة ما"[207]. و بالتالي ومن هذا المنطلق فإن اللغة محكومة بتجربة الكائن أو تجربة العالم المكون لغويًا فهي لا تعبر عما هو حاضر أمامنا، بمعنى ذلك الشيء الذي يمكن قياسه أو حسابه، إنما تعبر عما هو موجود، ذلك الذي يدرك كشيء موجود ودال، ويوسع عملية الفهم التي تحدث في العلوم الأخلاقية، أن تعرف على نفسها هنا، وليس في النموذج المنهجي للبناء العقلي الذي يهيمن على العلم الطبيعي الحديث المؤسس رياضيا،ونحن إذ قلنا أن الوعي بفاعلية النشاط التاريخي يتحقق في اللغة، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن اللغة تميز تجربتنا الإنسانية للعالم عامة"[208]، فوعينا بالتاريخ هو وهي يرتبط بتجربة اللغة وكذا الفهم.

إذن من منظور *غادامير* تولد ضمن سياق مخصوص يكون بمثابة الموقف أو المقام الذي يعدّ المحضن الذي تتشكل فيه الكلمات، وتكتسب صفة الدلالة، فالكلمة اللغوية"ليست مجرد علامة نمسك بها ولا هي بعلامة نضعها أو نعطيها لغيرنا، ولا هي حتى شيء موجود تستقبله لنعيد تركيبه بتعبير مثالي قصد أن نظهر من خلاله موجودًا أخر، لأنها حاملة للدلالة دفعة واحدة.

إلا أن هذا لا يجعلنا نقول، من جهة أخرى، إن الكلمة تسبق كل تجربة للكائن الموجود،أو تضاف ظاهريا إلى تجربة سابقة فتخضع لها، بل هي وليدة التجربة الحالية"[209].

وبالتالي فاللغة لا يمكن أن تكون موضوع لاستخدام أداتي ولا فعل تأملي انعكاسي،وإنما هي وسيط حيوي نعيش فيه ونتنفس من خلاله عبر حدث اللغة

---

[207] - Ibid,p.452

-34 - GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode*, op. cit., p 481

-[209]- Ibid,p.440

والفهم،داخل تجربة الكائن التاريخي فاستعمالنا اللغوي ينتسب إلى الموقف الذي يذعن لمقتضيات التجربة التي يكون خاضعا لها.

إن *غادامير* وهو يبسط مبادئ فلسفته الهرمنيوطيقية كان وفيا لتراثه المسيحي ويظهر ذلك في توضيحه العلاقة الوثيقة بين الكلمة والتفكير والقول فهو يشير إلى مذهب التجسيد في عقيدة التثليث باعتبارها جوهر العقيدة المسيحية (الكلمة كانت في البدء كلمة حتى قبل أن تصبح جسدًا) تتضمن فكرة أن الكلمة الباطنة للروح لا تتكون من خلال فعل تأملي، تنبثق الكلمة بالطبع من عملية نشاط ذهني، وإما يريد *غادامير* أن يقوله من هذا بأنها ليست تجسدا أذاتيا للتأمل نفسه، فمبدأ الأمر ومنتهاه في عملية تكوين الكلمات ليست التأمل الانعكاسي بل الموضوع أو المسألة التي يجري التعبير عنها في كلمات[210].

وفيما يرى غادامير فإن جوهر الكلمة لا ينبثق من عالم العقل الذي لا يزال خاليا من الفكر، ذلك أن الكلمة لا تعبر عن العقل بقدر ما تعبر عن الشيء المقصود الذي هو نقطة البدء في صياغة الكلمة، فالكلمة مضمونها الجوهري هو النشاط الذي يملأ العقل، ويذهب التفكير البحث عمن يشير إلى الشيء، لا إلى العقل، ومنه فإن"الكلمة ليست تعبيرا عن العقل وإنما هي تعني ب"الصورة"[211] ،وما القصد الموجه للشيء المفكر فيه إلا ذلك الموضوع الذي يشكل الصورة الذهنية للكلمة.

بهذا الطرح يحل *غادامير* ارتباط وثيق في تضافر قوي بين الصورة الذهنية (القصد/الموضوع) والكلمة،الكلمة لن تحتل مكانا ثانويا في العقل بجانب الصورة الذهنية la species، ففي الحقيقة، الكلمة هي الحيز الذي تتم فيه المعرفة من منطلق الكلام عن شيء ما المفكر فيه على نحو تام بوصفها فتحا كاملا للشيء أو للوجود لا إدراك شاملا، بل إمكانية تكشف تناهي الكائن اللغوي واستمرارية لا محدودة لمشاريعه

[210]- مصطفي عادل، مرجع سابق، ص 339

[211]-GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode*, op. cit, p.450

في التاريخ، فقيمة الكلمة تكمن في وجود وحدة بين اللغة والفكر ذاته الذي يصدر منه، ومن ثّم من الطابع غير التأملي الذي تصدر منه.

كما يضيف الفيلسوف أن الاختلاف الموجود بين وحدة الكلمة الإلهية وتعددّ الكلمات الإنسانية لا يستنفد المقام أو يلغيه،فالوحدة والتعدد تحفظ على عكس ذلك، علاقة هي في جوهرها جدلية، وجدلية هذه العلاقة توجه تماما ماهية الكلمة،إذا فمفهوم التعدد لا ينبغي وضعه كلية على هاش الكلمة الإلهية نفسها، لا جرم أن هذه الكلمة لا تعدوا أن تكون كلمة واحدة، جاءت إلى هذا العالم ممثلة في شخص المخلص، ولكنه في حدود أن يبقى هذا المجيء حدثا، بهذا تكون هناك علاقة مميزة بين وحدة كلمة الإله وتجليه عند المسحيين[212].

إن الإنسان بما هو كائن تاريخي باللغة ينتقل عبر الأزمنة ويبحث في تراث الأوائل. فهي، إذا، بين تكشف وتحجّب، بين إفصاح وصمت، ووحدة وتعدد بين نظامها القاعدي ونظامها الأسلوبي القولي، لا تكاد تُبين، فهي التي تعيش داخل الكلام، اللغة التي تحتضن كل فهم إحاطة بما في ذلك إحاطتها بمؤول النصوص، وارتباطها بعملية الفكر ارتباطا وثيقا، أو على الأصح بالتأويل، حيث لا يبقى في يدنا إلا الشيء القليل إذا ما أردنا عضّ الطرف عمّا تنقله إلينا اللغات منجزا في المضمون أو عدم التفكير في اللغة، إلا بوصفها شكلا فالعقل الباطن للغة لا يكف عن أن يكون الطريق الصحيحة لوجود الكلام[213].

هكذا فإن دور اللغة الحقيقي لا ينطلق من الذات التي حولت الكلمة إلى علامة تشير إلى الأشياء كوسيلة أو أداة، نقطة بدايتها الفصل بين الشكل والمضمون وهو ما يفعل اللوغوس اليوناني الذي جرد ظاهرة اللغة من طابعها كحدث، وأفقدها زمانيتها بدلا من طبيعة الشيء المراد التعبير عنه بما هي مسكن الكائن وجوهر وجوده،

[212]-بارة عبد الغني ، مرجع سابق، ص 327

[213] - GADAMER HANS GEORG, *vérité et méthode*, op. cit., p 427

فماهيتها القول/الكلام، وليس رمز أو شكل فهي حسب *غادامير* ظاهرة شاملة محيطة كالفهم ذاته، من المستحيل الإلمام به والنظر إليها في إطلاقيتها، فهي تتصل بالتاريخ كحدث لا يمكن موقعته على نحو نهائي، فهي شأنها شأن الفهم تغمر كل شيء، وتحيط بكل شيء، هي"وسط" وليست أداة أو وسيلة تنقل عالم الأشياء إلى تصرف الذات عبر التسمية.

إن كشف اللغة لعالمنا يعرب عن علاقة الإنسان باللغة والعالم فالطابع الإنساني للغة يعني إذا من البدء في الآن نفسه،الطابع اللغوي للوجود في عالم الإنسان بهذا الربط بين اللغة والعالم يتأتى لنا بلوغ الأفق المؤدي إلى التأسيس اللغوي للتجربة الهرمنيوطيقية،[214] وبذلك يرى بأن انفتاح الإنسان على العالم من خلاله عبر وسيط اللغة يجعله يمتلك هذا العالم بما هو كشف لغوي.

بالنسبة للإنسان لا تعتبر اللغة هي الوحيدة المتقلبة من جانب باعتبار انه توجد لغات أخرى أجنبية يمكن تعلمها، فهي متقلبة أيضا في ذاتها، من جهة حيث أنها تتمسك بحالتها المتعددّة الإمكانات للتعبير عن الشيء نفسه، أما الحيوان فلا يملك الطاقة على ذلك،" إذ أن الإمكانات التي تستخدمها لتجسيد الفهم فيما بينها لا تعرف تلك القابلية للتغير أو التحول كالتي تملكها اللغة نفسها في حال استخدام الإنسان لها، و أنطولوجيا فإن هذا يعني إنها بالتأكيد، تتفاهم فيما بينها، ولكن ليس حول حالات الأشياء بما هي كذلك التي يشكل تجمعها العالم وهو ما تملك اللغة فعله بما أوتيت من قدرة على منح الإنسان إمكانية تحقيق ذاته وكشف العالم من حوله، بما هو إمكانية لغوية أيضا"[215].

يترتب على علاقة اللغة بالعالم، إن اللغة هي الوسيط الذي يظهر به الوجود تكشفا،يحرز فيه الإنسان كينونته كإمكانية لغوية لا طاقة له على إخضاعها لذاتيته، أو

---

[214]- Ibid,p 467

[215] – بارة عبد الغنى ، مرجع سابق، ص 329

أن يحيط بها فهما، ولما كانت اللغة مصنوعة لتلاءم العالم فهي مهيأة للعالم وليس لذاتيتنا، بهذا المعنى(وليس المعنى العلمي) تكون اللغة شيئا موضوعيا.[216]

إن هذا العالم يكتسي أهمية بالغة بتجربة الكائن لغويا، وهو ما حمل *غادامير* إلى أن يقرر أنّ التجربة اللغوية للعالم هي تجربة"مطلقة" بما هي تعبير عن"العالم – في – ذاته" le monde en soi عالم ليس بنسبي تعيش فيه كل رؤية إنسانية مشكلة لغويا، وجود – في – ذاته يكون مقصودا في كل رؤية للعالم، فهو الكل الذي تحيل عليه كل خبرة مخططة لغويا، و ما معيار التوسع المطرد في صورة العالم التي بحوزتنا لا يعطيه لنا"عالم في ذاته" قائم خلف اللغة، وفي الحقيقة، فإمكانية بلوغ الكمال اللانهائية للتجربة الإنسانية بالعالم تعني أننا لا ننجح بتاتا مهما كانت اللغة التي تستخدمها في رؤية أي شيء سوى جانب من العالم.

إذن "اللغة والعالم يرتبطان بطريقة أساسية، ذلك لا يعني أن العالم يصبح موضوعا للغة وإنما يكون موضوع المعرفة وعباراتها متضمنين سلفا، وأبدا في أفق عالم اللغة"[217]، فإذا كانت التجربة الهرمنيوطيقية ذات تجربة لغوية فإن طبيعتها تكمن في الحوار هذا الحوار هو بين التراث ومؤوله وضمن سياق الحدث نفسه، فلا عقل المؤول يتحكم في ما يحدث هنا بوصفه معرفة مقدمة لما هو موجود، لذلك فالمؤول ليس عارفا عن موضوعه بوسائل منهجية بقدر معرفته الموقف الفعلي.

وهذا ما يوضحه تصريح *غادامير*، لا يمكن للغة أن تحصل على وجودها الحقيقي إلا في الحوار، أي في استعمال التفاهم، لكن هذا الإثبات لا ينبغي فهمه على انه تسلم الغاية من اللغة، التفاهم ليس أمرا هينًا فعله، فهو ليس نشاطا قصديًا، كما هو حال اختلاف علامات تتيح ليّ إيصال إرادتي للآخرين، بل إن التفاهم، على العكس، بل هو كذلك ليس بحاجة على الإطلاق، بالمعنى الحقيقي للكلمة، إلى أية أداة.فهو مسار حي

[216] – مصطفى عادل، مرجع سابق، ص342

-43 -GADAMER HANS GEORGE *,vérité et méthode, op cit,* p.474.

تعبّر من خلاله منظومة الحياة، فالتفاهم الإنساني الكائن في الحوار لا يختلف، في هذا النطاق عن التفاهم الذي تشيعه الحيوانات فيما بينها، ومع ذلك ينبغي أن يعاد تقديم اللغة الإنسانية بوصفها مسارًا لحياة خاصة وفريدة، في حدود ما يتأتى لعالم يتجلى بوساطة التفاهم القائم على اللغة.

فالفهم بما هو حوار وتفاهم،لا يتخذ من اللغة أداة بقدر ما يتشكل داخلها، فهو فهم باللغة وفي اللغة ضمن هذا العالم الذي تخلقه، بوصفه الأرض المشتركة بين الناس والتي عليها يقوم الفهم والحوار والتفاهم[218] .

وعليه وبناء على إقرار *غادامير* فالإنسان لولا اللغة لما أقام في هذا العالم، حوارا وتفاهما، وسيبقى كذلك إلى أن يرحل إلى مصيره المحتوم، فاسحًا المجال لغيره من بني جنسه وهذا من اجل استكمال مشهدا الوجود – في – العالم، بما هو وجود نسيان وتناهٍ، لذا فهو لا يملك عالما إلا بتوسط اللغة، وما هذا العالم إلا عالم اللغة الذي لا يملك أن يصنعه هو بذاته أو يتجاوزه، لان العالم يقع ضمن أفق اللغة وحدودها، أن هذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها تدخل في إطار ما يمكن تسميته مع *غادامير* " الطابع اللغوي لتجربة الإنسان بالعالم" le caractére langagier de l'expérience humaine du monde .

هذا، والقول لغادامير، ما يجعل أفق تحليلنا للتجربة الهرمنيوطيقية يزداد انفتاحا، وبدلا من أن تبقى الممارسة محصورة في بيئة لغوية مغلقة على نفسها ويخرج الإنسان إلى هذا العالم الذي صنعته اللغة ليفهم أخاه الإنسان ما دام انه يُحدث على أرض هذا العالم، وهذا ما ألح عليه *غادامير* عند حديثه عن الترجمة، بما هي تروم عبر الحوار والتفاهم، تحقيق الفهم التأويل،وهذا كله من خلال اللغة بوصفها وسيطا كوكبيا، "بل بالأحرى يتم فهم التراث وتأويل نصوصه وينشأ حوار/ تفاهم، من خلال منطق السؤال والجواب،وانصهار الأفاق، بين أفق المؤول وافق النص ،وهذا دليل على أن هناك

-[218]- Ibid, pp.470.471

أصالة في علاقة حياة ذات طابع تاريخي ستتبلور في وسط اللغة، وبالتالي يتضح بأن الطابع اللغوي هو التجسيد الحقيقي لمبدأ نشاط التاريخ"[219].

إن تأسيس *غادامير* لمشروع الفهم/التأويل على جدل السؤال بين أفق النص وافق المؤول جعله رؤية متميزة تجمع بين المعطى الفينومينولوجي القائل بالعودة إلى الأشياء ذاتها، والعد الأنطولوجي الذي ينظر إلى الأشياء بما هي وجود في العالم وليس خارجة عنه فهذا المشروع الهرمنيوطيقي استطاع أن يبعث فن الجدل من جديد ليؤسس إطيقا الحوار بين الأجيال، والأديان، وبين الثقافات، حوار يقيم فيه الإنسان عبر وسيط اللغة بما هي تجربة الكائن في العالم يشارك في الفعل الاجتماعي والثقافي، ويبدل جهدا في الانتشار لتجاوز الاغتراب في زمن يشيع حديث النهايات في الثقافات الغربية، نهاية الفلسفة، موت الإنسان، ومن قبل موت الإله.

إذن فالهرمنيوطيقا كمشروع فلسفي تسعى إلى استعادة الإنسان بما هو إنسان مسكنه اللغة لا إنسان يكون مستنسخا أو عابرا والذي يعد امتداد للعقل الأداتي.

المبحث الثالث: تأويلية غادامير:ما بين بيتي وهيرش.

إن التأويلية الفلسفية التي عرضها *غادامير* تمتد على ثلاثة مجالات أساسية فهي تتعلق في البداية بمجال الوعي الجمالي، ثم بمجال الوعي التاريخي، وأخيرا بمجال الوعي اللغوي، إذ أراد أن يؤسس للحقيقة خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية الموضوعية، مما يعنى أن الحقيقة لا تتوقف فقط على هذا النموذج. وان هذه الحقيقة أكثر جوهرية وحيوية، لأنها تتعلق بشروط إنسانيتنا، لأنه من خلال هذه التجارب

[219] بارة عبد الغنى، مرجع سابق، ص ص. 330–331

الثلاثة تتكون كل تجاربنا بالمعنى، حيث أن هذه التجربة بالمعنى هي التي تجعلنا نفهم ونتفاهم فيما بيننا.

إن ما ذهب إليه غادامير لم يسلم من انتقادات وردود أفعال بين مؤيدين ورافضين على يد التفكيكين وغيرهم من الدارسين خارج ألمانيا على مدى الستينات، فلم يمضى سوى أعوام حتى تعرض للهجوم شديد، خاصة كتابه العمدة الحقيقة والمنهج.

نجد في ايطاليا الفيلسوف والمؤرخ *اميليو بيتي* (1890-1968) الذي دافع عن منهجوية Méthodologisme تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية، إذ يرى جان غروندان "أن *اميليوبيتي* ينتقد هرمنيوطيقا *غادامير* ويصفها بالعمل العادي،إلا انه لا ينفي المجهودات التي قدمها في مجال الهرمنيوطيقا "[220].

أما الولايات المتحدة الأمريكية نجد أ.د.*هيرش* في كتاب أصدره بعنوان "صحة التأويل" حيث يفتح فيه مواصلة تقاليد الهرمنيوطيقا المنهجية التي تهدف وضع تأويلات موضوعية للنصوص.

إن الأحكام المسبقة التي ينتهي بها *غادامير* و يعدها أساسا للعملية التأويلية قد تكون بمثابة عوائق وقيود للعقل وهذا ما يعني ضرورة تمحيصها ونقدها عن طريق العقل، كما أن الفهم عند *غادامير* مرتبط دائما بالظروف التاريخية التي بموجبها المؤول يدرك موضوعه وبانشغالاته الراهنة التي يضعها في علاقة معه، مما يعني أن وجهة النظر هذه يترتب عليها نتائج ذاتية، نحن ندرك الحقيقة بالنسبة لنا من وجهة نظرنا وليس بصورة موضوعية وقد يترتب على هذا انه قد لا يمكننا التمييز بين فهم تأويلي وتأويل ذاتي يمكن أن يكون انتهازيا، وهذا ما يؤاخذ عليه *غادامير* من طرف الايطالي *اميليوبتي*.

---

[220] MALANGO JEAN-LUC S, *le problème de l'application dans vérité et méthode*, université grégorienne /faculté de philosophie saint pierre canisius , mai 2006. رسالة منشورة على الموقع www.memoireonline.com.11/10/2013.19:52

فكيف عرض اميليو بيتي نقده لإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية خاصة ولتأويلية غادامير عامة؟

1/ اميليو بيتي والعودة للمعنى الباطن:

في عام 1955 اصدر بيتي كتابه " النظرية العامة للهرمنيوطيقا" بالايطالية المترجم إلى بعنوان معدل "الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعوم الإنسانية"، وفي سنة 1962 أي بعد عامين من صدور "الحقيقة والمنهج" *لغادامير* اصدر المفكر والمؤرخ الايطالي كتاب "الهرمنيوطيقا كمنهجية للعوم الإنسانية" يحمل هذا الكتاب احتجاجا صريحا ضد تناول *غادامير وبلتمان* لموضوع الهرمنيوطيقا، "يتمثل اعتراض *بيتي* في أن هرمنيوطيقا *غادامير* لا تقوم مقام المنهج ولا تخدم أي منهج للدراسات الإنسانية من جهة.

أما من جهة أخرى تعرِّض للخطر مشروعية الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التأويل ومن ثم تثير الشكوك حول موضوعية التأويل نفسه"[221]، بحيث أن *بيتي* يرى أن الهرمنيوطيقا نفسها ولدت للدفاع عن الموضوعية، في عالم التفكير وكانت تسمى أحيانا في التقاليد الرومانسية بالابستيمولوجية العامة.

لقد سعى *بيتي* إلى وضع قواعد منهجية للتفسير والتأويل متتبعًا في ذلك اثر *شلايرماخر* الذي وضع القواعد التقنية، النحوية والبسيكولوجية، بهدف جعل الهرمنيوطيقا علما منظما يضاهي علوم الطبيعة، فالفهم في العملية التأويلية بالنسبة لبيتي مهمة غير مكتملة كما قال بذلك شلايرماخر من قبل، فهي تحتاج إلى أن تكون علما موضوعيا لها خصوصيته.

---

[221] مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 377

بما أن *بيتي* كان مؤرخا للقانون فلم يكن اهتمامه منصبا على تأصيل فلسفي للعمل الفني كما كان الحال مع *غادامير*، ولا على بلوغ فهم أعمق لطبيعة الوجود كما كان مع *هيدغر*،"فجل اهتمام *بيتي* بوصفه مؤرخا للقانون كان على التمييز بين الحالات المختلفة للتأويل في الدراسات الإنسانية وعلى صياغة مجموعة من المبادئ الأساسية التي نفسر بها أفعال الإنسان،[222] "ففي بداية الصراع بين *بيتي وغادامير* كان النقاش حول الهرمنيوطيقا التاريخية وتاريخانية historicité الفهم، فالموضوعية التي سعى إليها دعته إلى أن يشن هجوما على الذاتية والنسبية.

إن بيتي في طرحه للهرمنيوطيقا يريد بها منهجية منظمة ضامنة للموضوعية بحيث انه يرى أن هناك "أشكال تمثلات" هي الحاضرة في العملية التأويلية "[223]هذا التأويل هو" أشكال حاملة للمعنى"، فبنسبة إلى بيتي الرؤية الأنطولوجية التي شاعت بعد الحرب العالمية الثانية والتى ساهم فيها *هيدغر، وغادامير*، الى جانب اللاهوتي الهرمنيوطيقي *بيلتمان* انحرفت بمسار المنهجية الهرمنيوطيقية التي تركها الألمان الرومانسيون.

إن بيتي لا يريد أن يلغى اللحظة الذاتية من التأويلية أو حتى يذكر ضرورتها في كل تأويل إنساني، غير انه يود التوكيد على انه أيا ما كان الدور الذاتي في التأويل فإن الموضوع يبقى موضوعا، فغادامير وغيره كانوا ذاتيين لأنهم اهتموا بالوعي والذات وأهملوا الموضوع، الذي يُعتبر هو الذي يحقق الصرامة والمنهجية باعتباره ذو استقلالية وانفصالية.

---

[222] مصطفى عادل، مرجع سابق، ص 378

[223] GRONDIN JEAN, *l'herméneutique comme science rigoureuse, selon Emilio Betti*, in archives philosophie,53,1990 ,p.177-19، نقلا عن، بومدين بوزيد، اشكالية الفهم والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، (اطروحة دكتوراه في الفلسفة)،جامعة وهران، 2005، ص 265.

ومن هنا أي كون التركيز على الذات جعل الكثيرون ينحّون نحو الفهم" أي وظيفة المفسّر الخاصة بإضفاء معنى على الموضوع، بحيث أصبح هذا مساويا للتأويل"[224] بالرغم من أن الفرق بينهما واضح فهذا الخلط والذهاب نحو الذاتية هو ما يجعل العلوم الإنسانية اقل مصداقية.

ففي كتابه الهرمنيوطيقا بوصفها "المنهج العام للعلوم الإنسانية" يؤكد *بيتي* أن غرضه الأساسي هو توضيح هذا الفرق الأساسي بين "التأويل"، "والفهم" فالتأويل هو التميز بين الذات والموضوع، وكيف تكون الذات قادرة على أن تكون هي الغير في نفس الوقت، وهنا يتمكن وصولها إلى المعنى الأصلي ميسرا كما يرى أن التأويل يخضع كذلك لقاعدة يسميها "زمنية المعنى" ومعناه أن المؤول يخضع لراهنية واقعه وزمنه، ولخبرته الخاصة.

إذن *بيتي* كان يحاول أن يميز بين التأويل السليم والتأويل الخاطئ متتبعا خطى *دالتاي* في ذلك، وأما بخصوص الفلسفة الوجودية والأنطولوجية فهي تعطينا فهما سلبيا للنص، لأنها غارقة في الذاتية فهو يقول:" لا حظوا حين يؤول كانطي جديد أفلاطون لصالح فكرته،دون أن يبقى عند المعنى الأصلي،ماذا سيكون من محصلة الموضوعية والعلمية والتاريخية"[225].

إن بيتي عُرف أكثر في المجتمع الأنجلوسكسوني وعلى هذا أصبح اسمه مقرونا مع الفيلسوف الأمريكي *هيرش*.

---

[224]- مصطفى عادل، مرجع نفسه، ص 380

[225]- GRONDIN JEAN, *op. cit.*, p199 . نقلا عن بومدين بوزيد، مرجع سابق ص 267

2/هيرش وتجاوز الفهم قصد المؤلف:

عندما نقول *هيرش* نقول العودة للرومانسية، إلى *دالتاي* الذي بقي مشروعه مفتوحا في ابتكار منهجية منظمة للعلوم الإنسانية وهذا يجعل الفهم آلة علمية منظمة، كما انه مثل *بيتي* أكد على أن احترام قصد المؤلف في القراءة يبقى أساسيا، كما انه تم التحذير من الفهم المسبق أو تجاوز زمانية النص المقروء بتدخل ذاتي يشوه المعنى الباطني للتاريخ أو الذاكرة أو الكتب القانونية والثيولوجية.

فبعد سبع سنوات من صدور العمدة "الحقيقة والمنهج" *لغادامير* صدر *لهيرش* كتاب، صحة التأويل عام 1967، حيث طرح فيه نظريته الهرمنيوطيقية المستفيدة من الفلسفة التحليلية – الأنجلوسكسونية، ومن الفلسفة الرومانسية، التي بدأ يتعرف عليها القارئ الانجليزي مند الخمسينات.

تعتبر نظرية *هيرش* هجوما ضد *غادامير* ولاهوتي الهرمنيوطيقا *بلتمان*، في كونهم اخلطوا بين المعنى اللفظي الخارجي والدلالة، فهو يذهب إلى أن مقصد المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي تأويل (أي شرح وتبيان المعنى اللفظي للفقرة) بمعنى أن المؤول عليه الفصل في المعنى اللفظي الخارجي والدلالة لتجنب الخلط، بحفاظه على المعنى المقصود الذي أراده المؤلف، لتحقيق صفة الموضوعية التي هي صفة المنهجية العلمية الموضوعية، وهو بذلك يكون قد استفاد من الدراسات الفيلولوجية، كما رأى أن الهرمنيوطيقا عي فرع من الفيلولوجيا التي تتابع الفقرة في حد ذاتها.

إن "المعنى اللفظي" للفقرة كما تُحدده الرؤية الفيلولوجية المكتفة بمعنى أن لكل من العمل وأي بنية خارجية تتعلق بمقاصد الكاتب، والدلالة التي يحملها العمل نفسه في وقتنا الحاضر، هما مسألتان مختلفتان تماما، فالدعوة التي يطرحها *هيرش* هي أن ضم "المعنى الحرفي" و"الدلالة" معا يفتح مجالا للخلط لا نهاية له، وهذا المزلق بالذات ما وقع فيه غادامير، ولاهتيون الهرمنيوطيقا الجديدة.

إن معنى يجب أن يبقى بمعزل عن الدلالة وإلا تفسخ فقه اللغة ولم يعد بالإمكان الحصول على نتائج موضوعية وصادقة، فالمعنى اللفظي في وصف *هيرش* هو ثابت لا يتغير محدد وقابل للاستعادة، إذ يقول:"لذا عندما ما أقول بأن المعنى اللفظي شيء محدد فإنني اعني انه كيان وانه في هوية مع ذاته واعني فضلا عن ذلك انه كيان يبقى دائما هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية – أي انه ثابت لا يتغير، والحق أن هذه المعايير متضمنة مند البداية في مطلبا الخاص بأن يكون اللفظي قابلا للاستعارة والتكرار وان يكون دائما هو نفس الشيء في مختلف أفعال التأويل – المعنى اللفظي ادن هو ما هو وليس أي شيء أخر، وهو دائما نفس الشيء.هذا ما اعنيه بكلمة تحديد(الذي يتجلى به المعنى اللفظي)"[226].

بذلك يكون *هيرش* قد جعل المعنى اللفظي الذي عناه المؤلف وقصده هو المقياس والمحك والمعيار، فالهرمنيوطيقا تأخذ على عاتقها مهمة تزويدنا بتبرير نظري لهذا "التحديد" الذي يتجلى به موضوع التأويل، ومهمة تقديم معايير يمكن بها فهم ذلك المعنى الواحد الثابت المحدد، وكذلك تشمل مهمة أن تقول لنا على أي أساس يقع اختيارنا على معنى دون أخر – تلك هي مسالة الصواب"الصحة" validity، بمعنى أن الهرمنيوطيقا تبحث عن الصواب بالوصول إلى قصد المؤلف،فهي عملية قرائية فيلولوجية – لسانية تتفادى العمل الإسقاطي من القارئ على النص، لأنها بهذا يمكن أن تضمن الهرمنيوطيقا لنفسها منهجا قويما يمنعها من الزلل ويجعل منها علما منظما يضاهي العلوم التجريبية، ويرى ضرورة أن تستفيد الهرمنيوطيقا من المنطق اللغوي التحليلي والسيرة الذاتية وحساب الاحتمالات.

وأما الهرمنيوطيقا التي لا تتعرض لقضية"الصواب" في نظر *هيرش* ليست هرمنيوطيقا بل إنها أي شيء أخر،وهو بهذا شأنه شأن بيتي يعترض عن إغفال التيار

---

[226] –مصطفى عادل، مرجع سابق، ص.387

الهيدغري في الهرمنيوطيقا أو تجنبه لمسألة"الصواب" التي بدونها لا يكون هناك، ببساطة، علم للتأويل ولا منهج للوصول إلى التأويلات الصحيحة[227].

إذن فالهرمنيوطيقا لا تعني بمشكلة"ترجمة" أو"نقل" – أي اجتياز المسافة التاريخية التي تفصلنا مثلا عن "العقد الجديد" وإنما مشكلتها هي المشكلة الفيلولوجية الخاصة بتحديد المعنى اللفظي الذي يعنيه المؤلف، رغم معرفة *هيرش* أن وصل النص بالزمن الحاضر هو مشكلة حقيقية إلا انه ينكر أن تكون داخله في حقل الهرمنيوطيقا – وهو إذ يتخذ هذا الموقف فإن عليه بالطبع أن يؤكد أن المعنى اللفظي هو شيء مستقل و ثابت ومحدد وباستطاعة المرء إثباته والرهبنة عليه بيقين موضوعي.

إن نظرة *هيرش* في اختزال الهرمنيوطيقا إلى مجرد مشكلة فيلولوجية تزيح كل التطور الذي أتى به فكر القرن العشرين بوصفه غير ذي صلة بعملية التعرف الفعلي على المعنى اللفظي وبذلك تصبح الهرمنيوطيقا مجرد مجموعة من مبادئ التفسير الفيلولوجية التي يمكن لمدرس اللغة أو رجل الدين أو القانون استخدامها دون أنّ يُورِط نفسه بتطورات القرن العشرين في فلسفة اللغة أو في الفينومينولوجيا أو الإبستيمولوجيا أو الانطولوجيا الهيدغرية.

إلا أن المشكلة الهرمنيوطيقية حقيقة ليست فيلولوجية ولا يمكن أن نتخلى عن تلك التطورات في نظرية الفهم والتي أتى بها كل من *شلايرماخر* و*دالتاي*، و*هيدغر* و*غادامير*،إضافة إلى الإسهامات الرامية إلى تعريف الفهم التاريخي سواء داخل حقل اللاهوت أو خارجه.

إن *هيرش* بهذا وحسب ما يقوله نقاده يسعى إلى أن يحوِّل الهرمنيوطيقا إلى فيلولوجيا لا تكترث للتطورات الحاصلة اليوم في مجال العلوم الإنسانية، وهو إغفال

---

[227] – مصطفى عادل، مرجع نفسه، ص 388

للفينومينولوجيا والانطولوجيا التي يراها ميتافيزيقا فقط، وهكذا فإن الهرمنيوطيقا عنده لم تعد نظرية فهم بل منطق لغوي تحقيقي.

الخـــــــاتمـــــــــــة

الخاتمة:

تعتبر إشكالية المنهج من القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي مند العصور القديمة، إلي غاية القرن التاسع عشرة بصفة خاصة، عندما أصبح الأمر متعلق بالمواضيع التي تتخذ من فعاليات الإنسان مجال اهتمام لها ونقصد بها العلوم الإنسانية أو كما أطلق عليها الفلاسفة الألمان بالعلوم الروحية، وهي العلوم التي تهتم بالإنسان وبما يحيط به من معارف متنوعة.

وفي ظل محاولة الهيمنة المنهجية المقتبسة من العلوم الطبيعية وتطبيقها على هذا الحقل المعرفي المختلف تماما، نلمس ظهور مشروع غادامير الفلسفي النابع من الشك الموجه لفكرة المنهج التي فهمت كسبيل أوحد للولوج إلي الحقيقة، وبالتالي يكون غادامير مهتم بالبحث عن تجربة الحقيقة التي تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم.

لقد قدم غادامير من خلال فلسفته التأويلية نقدا منهجيا لمادية العلوم الإنسانية من زاوية المفاهيم المتداولة فيها، فنجده يقف موقف رافض وناقد للاتجاه المادي الذي تسلكه تلك العلوم، وبالتالي تكون الهرمنيوطيقا بالنسبة اليه مختلفة تماما عن التوجه الهرمنيوطيقي الساعي إلى البحث عن منهج للإنسانيات، كما كانت مع المدرسة

التاريخية، خاصة *دالتاي*، وإنما هي محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر عن المنهج ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم.

إن محاولة *دالتاي* البحث عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابل العلوم الطبيعية قد وقع فيه فيما كان يحاول الهروب منه على حد رأي غادامير، فحتي عملية الفهم– في الإنسانيات والعلوم الطبيعية هي عملية تتجاوز المنهج، إذ لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو بالأحرى، فهو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها، فان أي منهج يتضمن إجاباته في ذاته ولا يوصلنا إلى شيء جديد.

إذن هرمنيوطيقا غادامير تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها، فالظاهرة الهرمنيوطيقية ليست مشكلة منهج، ومع ذلك فانه وفي ظل انتشار الروح المنهجية للعلم في كل مكان، فانه لا يميل إلى إنكار ضرورة العمل المنهجي داخل العلوم الإنسانية، ولا يهدف إلى إحياء النزاع القديم في المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لأن الاختلاف الذي يواجهه ليس اختلافا في المنهج، وإنما هو اختلاف في موضوعات المعرفة.

اعتمد غادامير على الفلسفة التأويلية باعتبارها نظرية ومرجعية معرفية في فهم العلوم الإنسانية بصورة خاصة والتأسيس للمعني بصورة عامة، لأنها تقوم على قواعد أساسية منها:

رفض تشيئة حقيقة الذات الإنسانية باعتبارها مادة أساسية وجوهرية لدراسة العلوم الإنسانية، كما رفضت هذه الفلسفة اعتبار الإنسان شيئا من جملة الأشياء تخضع لمنطق الكم، الأمر الذي جعل غادامير يسلك طريق العقلانية التأويلية التي تقوم على فهم فلسفي للكائن ولمشكلة المعنى والوجود على حسب العقلانية النسقية التي اعتمدت عليها مدارس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية في الفكر الفلسفي الأوروبي المعاصر خاصة مع يورغن هابرماس.

كان هدف غادامير –حينما انتقال من المنهج إلى الحقيقة– البحث عن هذه الحقيقة التي حجبها وطمسها العلم في الأنظمة الإنسانية، وبالتالي تصبح علاقة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف، فالفهم من وجهة نظره حدث لغوي ولا وجود لفهم بدون لغة والبحث في مجالها. وهذا النوع من التجربة لا ينطبق في نظر غادامير على العلوم الإنسانية فحسب، بل على التجربة الإنسانية عامة.

وبالتالي يكون التأويل الذي لمسناه مع غادامير قد أخذ أبعاد مغايرة لما كان سائدا من قبل خاصة انه ارتبط بمجال المنهج في العلوم الإنسانية، وهذا ما حاولت إبرازه من خلال معالجة هذه الإشكالية في هذا البحث، إذ يمكن أن نخرج بنقاط أساسية من هذه الدراسة وهي كالتالي:

إن التأويل مع غادامير لم يكن منهجا غايته التأسيس لمعرفة موضوعية، بقدر ما كان يبحث في كيفية فهم الأخر من خلال تعبيراته، أي انه يبحث في عملية الفهم كيف يمكن أن تتحقق خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية، لتجاوز الصراع الذي نشأ في تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع، وبذلك أصبح التركيز على الوجود كأساس للفهم والتأويل، بمعنى انه ينطلق من الذات التي تعيش الوجود، وبذلك فهي تنظر إلى الفهم كعملية أنطولوجية في الإنسان، وان هذا الفهم يرتبط بالخبرة المعيشة المباشرة التي تربطنا بالحياة.

كما أن التأويل جعل من الفن حاملا للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى وانه لا يقل عنها شأنا في كشف الحقيقة لأنه حامل للمعنى الذي قصده الإنسان، وتعبير عن خبرته المعيشة، وبهذا ليس هدفه المتعة أو اللذة لأنه يعبر عن الحياة ومن ثمة فهو لغة حاملة لثقافة ما.

إن التأويل مرتبط بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجا أو مجالا يتعلق إلا بالعلوم الإنسانية باعتبار انه لا ينفصل عن اللغة، وذلك لأنها الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل، انطلاقا من أن اللغة تبنى عالما قائما بذاته ومستقلا عن الذات وهي التي تأتي بالأشياء للوجود، ومن ثمة فهي حاملة للخبرة الإنسانية، والتي تنقلها من جيل إلى أخر، مما يعنى أن اللغة هي الوجود الذي يمكن أن نفهمه.

وأخيرا، يمكن القول أن غادامير قد أعاد للعلوم الإنسانية إنسانيتها وذلك عندما ركز في فلسفته على طبيعة الإنسان الروحية، وعلى فهم معنى الوجود الإنساني الراقي والمجرد من مادية الأشياء الموجودة في الطبيعة.

ولذلك يلاحظ على غادامير تأكيده على النقد الفلسفي العميق لمناهج علوم الإنسان المختلفة وعلى عدم اعتبار الكم قاعدة من قواعد المنهج التي تخضع لها العلوم الإنسانية، لان قاعدة الكم في نظره لا يمكنها أن تساعد على فهم طبيعة الوجود الإنساني الذي يعتبر مسألة جوهرية في تطور منهج العلوم الإنسانية.

فهذا الإشكال لم يعد حكرا على غادامير فقط، بل انه بقى قائم لدى العديد من الفلاسفة والمدارس المختلفة سواء الألمانية أو الايطالية أو حتى الانجليزية باعتباره انه فتح المجال للحوار مع الثقافات والمجتمعات، وهذا ما يجعلنا أمام إشكال أخر يستفزنا ويضل مطروح وهو: كيف نتجاوز الاستعمال المنهجي المتأثر بالمدارس الغربية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟

بيــبليوغرافيــــــا البحـــــــــــث

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر باللغة العربية:

1. – غادامير هانز جورج: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مر. جورج كاتوره، دار أويا، الطبعة1، طرابلس، 2007.
2. – غادامير هانز جورج: بداية الفلسفة، تر. علي صالح، حسن ناظم، دار الكتاب المتحدة، الطبعة1، بيروت، 2002.
3. – غادامير هانز جورج: تجلي الجميل، تر. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،1997 .
4. – غادامير هانز جورج: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الطبعة 2، الجزائر، 2006.

ثانيا: المراجع بالعربية:

1- إبراهيم احمد (إشراف) جماعي، التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، د. ت.
2- إمام عبد الفتاح: كيركيغارد رائد الوجودية (حياته،أعماله) لجزء الأول، نشرة التنوير، ط1، 1983
3- عيساني أمحمد وأخرون: من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب والنشر والتوزيع، وهران، 2007.
4- بارة عبد الغني: الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو تأسيس عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2008.
5- بريل ليفي: فلسفة اوغست كونت، تر. محمد قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة2، القاهرة،1952
6- بغورة الزواوي: المنهج البنيوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين ميلة، الطبعة1، الجزائر،2001

7- بن مزيان بن شرقي وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2007.
8- بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسات في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودالتاي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر ،2008 .
9- بوشعير عبد العزيز ،غادامير ،من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر ،2011.
10- بوشنسكي (أ.م): الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر. عزت قرني، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
11- توفيق الطويل:العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، بيروت، 1968
12- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت،1998.
13- الجندي محمد، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، المنصورة، 1990 .
14- حسن ماهر عبد المحسن، غادامير، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا، دار التنوير للطباعة والنشر ،2009.
15- الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين العشرين (الأصول، الحصاد، الأفاق المستقبلية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2009.
16- زقزوق محمد حمدي، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط3، القاهرة، 1993.
17- زيغور علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس للطباعة، ط3، بيروت، 1980.
18- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفسلفي المعاصر، دار الشروق الثقافية العامة، ط1، بغداد،1991.
19- الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1981.
20- عبد القادر ماهر، فلسفة العلوم الميثولوجيا (علم المناهج)، دار المعرفة الجامعية، مصر ،2003.
21- عبد القادر ماهر، مناهج ومشكلات العلوم، الاستقراء والعلوم الطبيعية دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 2006.
22- علي عبد المعطي محمد، رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، ط1، مصر ،1984 .
23- عوض عادل، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 2006.
24- غراندان جان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر. عمر مهيبل الدار العربية للعلوم، بيروت،1984 .
25- قاسم محمد، برتراند راسل، الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1996.
26- قاسم محمد، مدخل إلى مناهج البحث العلمي، دراسات منهجية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1999.
27- قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، بيروت،1984.
28- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم، بيروت، د، ط، ت.

29- مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.
30- مصطفي إبراهيم، في فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2000.
31- ملحم حسين، التفكير العلمي والمنهجي، مطبعة دحلب، الجزائر، د، ط، 1993.
32- مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2007.
33- موي بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد زكرياء، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2000.
34- النشار سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1984.
35- نظمي سالم عزيز، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1992 .
36- معافة هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، ط 1، 2010.
37- وقيدي محمد، العلوم الإنسانية والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1983.

ثالثا: المصادر بالأجنبية:

1. GADAMER HANS GEORGE, *l'art de comprendre : herméneutique et tradition philosophique,* (écrit l), traduction de l'allemand par Marianna Simon, introduction de pierre Fruchon, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1982.
2. GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode: les grande lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, jean gradin et merlio, ed. Seuil, Paris,1996.

رابعا: المراجع بالأجنبية:

1. FOUCAULT MICHEL, *les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
2. GRANDIN JEAN, *l'herméneutique,* dixième édition, P.U. F. Paris, 2008.
3. GRONDIN JEAN, *l'universalité de l'herméneutique*, P.U.F, Paris, 1993
4. HUSSERL EDMUND, *idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologie,* livre l, traduit de l'allemand par p. Riceur, Paris Gallimard, 1995.
5. LEVI-STRAUSS CLAUDE, *anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
6. PIAGET JEAN, *épistémologie de sciences de l'homme*, Paris Gallimard, 1972.

خامسا: المعاجم والموسوعات:

1- روزنتال.م، بودين.ب، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، طبعة 1 ، 1974.

2– لالاند اندريه، الموسوعة الفلسفية، المجلد3، تر. خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، طبعة 1، 1996.

3– محمد فتحي عبد الله، معجم المصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ،طبعة1، 2003.

4- BARAQUIN NOELLA ET AUTRE, *dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, 3eme éd. Paris, 2007.

5- RUSS-JACQUELINE, BADAL LEGUIL CLOTILDE, *dictionnaire de philosophie*, brodas, paris, octobre, 2004.

سادسا: الدوريات:

1- بول ريكور النص والتأويل، ترجمة، منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي العدد،3، 1988.

2- بول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمنويطيقا، تر. طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد60، 1999.

3- بول ريكور، مهمة الهرمنيوطيقا، تر خالدة حامد، مجلة أفق، العدد23 يوليو2002.

4- عرفة مجدي، الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان، مقال، موقع/ http://www.rakhawy.org,

5- غادامير هانز جورج، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، ترجمة، أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03 صيف 1988.

6- JEAN GRONDIN, l'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti, in *Archives philosophie*, N 53, 1990.

سابعا: الدراسات السابقة:

1. بومدين بوزيد، إشكالية الفهم والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، دراسة في تطور الهرمنيوطيقا من الفلسفة الرومانتيكية إلى فلسفة التواصل، (أطروحة دكتوراه) تحت إشراف، أ.د/عبد اللاوي محمد، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الموسم الجامعين 2004–2005

2. MALANGO JEAN-LUC,j S. *le problème de l'application dans vérité et méthode*, université grégorienne / faculté de philosophie saint pierre canisius, mai 2006. رسالة منشورة على الموقع www.memoireonline.com

الفـــــــهرســـــــــت

الملخص

تعتبر إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية من بين أهم القضايا التي تناولتها الفلسفة على مر الزمن، وهذا ما تناوله الفيلسوف هانز جورج غادامير الذي رأى بأن الحقيقة لا يمكنها التثبت بالوسائل المنهجية. وعليه، فقد قسمنا البحث إلى ثلاثة الفصول كل فصل يتضمن ثلاثة مباحث أساسية: الفصل الأول تناول ضبط المفاهيم(المنهج، العلوم الإنسانية، التأويل). وأما الفصل الثاني تطرقنا فيه إلى جذور إشكالية المنهج في تفويض المعرفة الإنسانية واستحداث البديل عن طريق منهج التأويل وتفسير النصوص الدينية ليعاود تدويره إلى الفهم مع شلايرماخر ودالتاي وصولا إلى المشروع الفينومينولوجي الانطولوجي مع هوسرل وهيدغر، ثم التجاوز المنهجي في تناول تجربة الحقيقة مع غادامير. وأما في الفصل الأخير عرضنا مسألة الفهم وأهمية اللغة في الظاهرة الإنسانية مع بعض الانتقادات التي وجهها بعض الفلاسفة أمثال (اميلوبيتي وهيرش) للفيلسوف. وفي الأخير قمنا بعرض الخاتمة التي بينا فيها بعض النتائج هذا البحث.

الكلمات المفتاحية:

العلوم الطبيعية؛ الهرمنيوطيقا؛ التأويلية؛ الفينومينولوجيا؛ الوعي التاريخي؛ الوعي الجمالي؛ شلايرماخر؛ هوسرل؛ هيدغر؛ دالتاي؛ اميليو بيتي؛ هيرش.

نوقشت يوم 11 مارس 2014